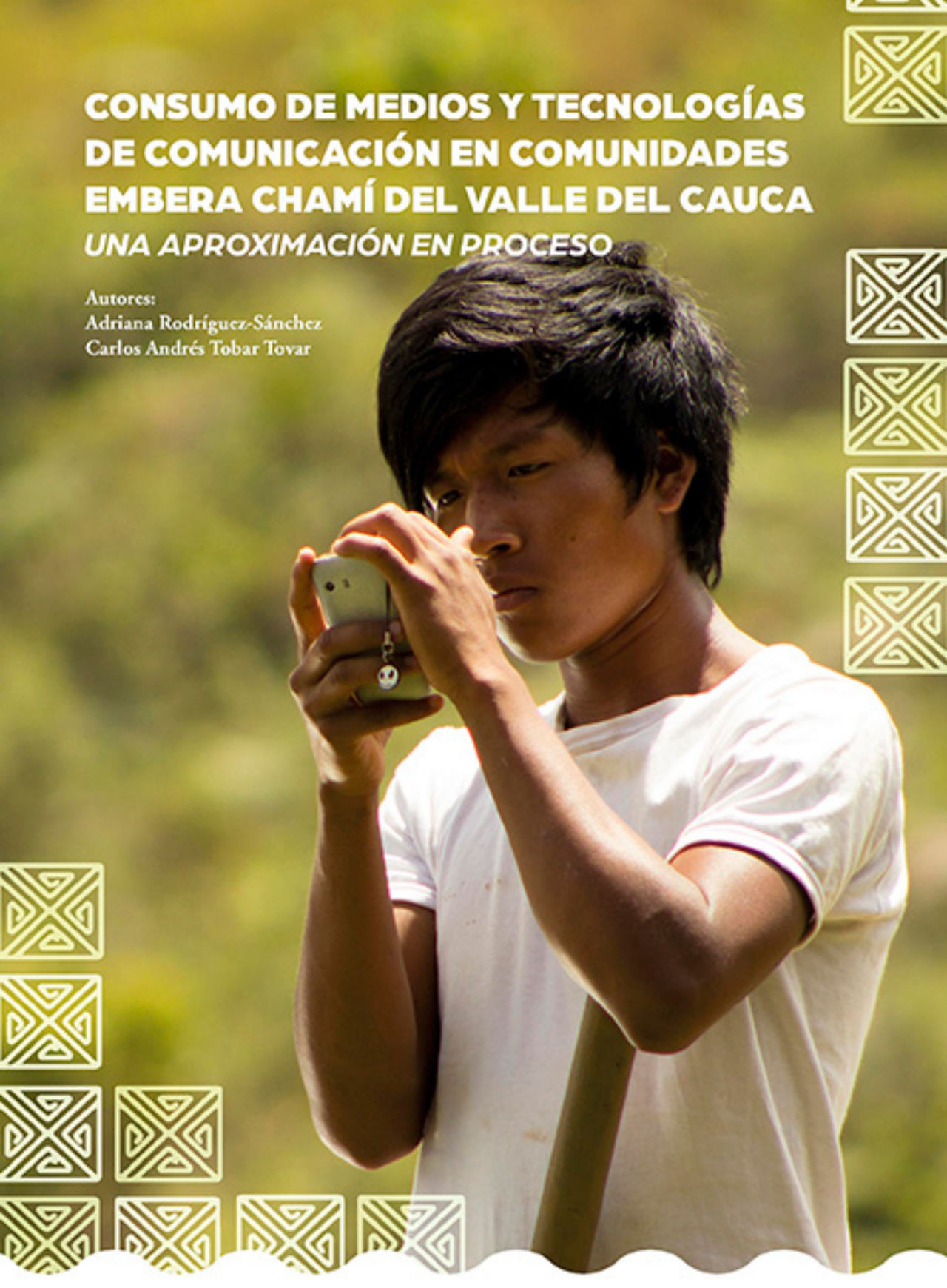
CONSUMO DE MEDIOS Y TECNOLOGÍAS DE COMUNICACIÓN EN COMUNIDADES EMBERA CHAMÍ DEL VALLE DEL CAUCA

UNA APROXIMACIÓN EN PROCESO

Autores:
Adriana Rodríguez-Sánchez
Carlos Andrés Tobar Tovar



Pontificia Universidad JAVERIANA Cali
contested TERRITORIES
European Commission

Consumo de medios y tecnologías de comunicación en comunidades embera chamí del Valle del Cauca: una aproximación en proceso

Adriana Rodríguez-Sánchez
Carlos Andrés Tobar Tovar

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RODRÍGUEZ-SÁNCHEZ, A., and TOBAR TOVAR, C. A. *Consumo de medios y tecnologías de comunicación en comunidades embera chamí del Valle del Cauca*: una aproximación en proceso [online]. Santiago de Cali: Sello Editorial Javeriano, 2023, 136 p. ISBN: 978-628-7618-71-8. Available from: https://books.scielo.org/id/d592c. https://doi.org/10.2307/jj.17413549.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento 4.0.

CONSUMO DE MEDIOS Y TECNOLOGÍAS DE COMUNICACIÓN EN COMUNIDADES EMBERA CHAMÍ DEL VALLE DEL CAUCA

UNA APROXIMACIÓN EN PROCESO

Pontificia Universidad JAVERIANA Cali

contested TERRITORIES

European Commission

Santiago de Cali, 2023

CONSUMO DE MEDIOS Y TECNOLOGÍAS DE COMUNICACIÓN EN COMUNIDADES EMBERA CHAMÍ DEL VALLE DEL CAUCA

UNA APROXIMACIÓN EN PROCESO

Autores
Adriana Rodríguez-Sánchez
Carlos Andrés Tobar Tovar

Pontificia Universidad JAVERIANA Cali

contested TERRITORIES

European Commission

Santiago de Cali, 2023

Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca General
Catalogación en la fuente

Rodríguez Sánchez, Adriana, autor

Consumo de medios y tecnologías de comunicación en comunidades Embera Chamí del Valle del Cauca : una aproximación en proceso / Adriana Rodríguez Sánchez, Carlos Andrés Tobar Tovar, autores. -- Santiago de Cali : Pontificia Universidad Javeriana, Sello Editorial Javeriano, 2023.

136 páginas : ilustraciones, tablas ; 24 cm
Incluye referencias bibliográficas.
ISBN: 978628761869-5
ISBN(e): 9786287618701

1. Medios de comunicación de masas y tecnología -- Valle del Cauca (Colombia) 2. Embera chami (Lengua indígena) -- Medios de comunicación -- Valle del Cauca (Colombia) 3. Comunidades indígenas -- Innovaciones tecnológicas -- Valle del Cauca (Colombia) 4. Tecnología y civilización -- Valle del Cauca (Colombia) I. Rodríguez Sánchez, Adriana, autor II. Tobar Tovar, Carlos Andrés, autor III. Pontificia Universidad Javeriana (Cali). Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Departamento de Comunicación y Lenguaje.

SCDD 302.2309861 ed. 23 CO-CaPUJ
lmc/12-2023

Pontificia Universidad JAVERIANA Cali

Consumo de medios y tecnologías de comunicación en comunidades embera chamí del Valle del Cauca
Una aproximación en proceso
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.
Departamento de Comunicación y Lenguaje.

Autores
© Adriana Rodríguez-Sánchez
© Carlos Andrés Tobar Tovar

ISBN: 978628761869-5
ISBN(e): 9786287618701

Formato: 17 x 24 cms

Coordinación editorial:
Claudia Lorena González González
Asistente editorial:
Jennifer Ramírez Martínez
Diagramación y portada:
Kevin Nieto Vallejo
Corrección de estilo:
Comunicaciones Creativas
Impresión:
Carvajal Soluciones de Comunicación S.A.S

Pontificia Universidad Javeriana Cali
Calle 18 n.°118-250
Teléfonos (57-2) 3218200
Santiago de Cali, Colombia, 2022

El contenido de esta publicación es responsabilidad absoluta de sus autores y no compromete el pensamiento de la Institución. Este libro no podrá ser reproducido por ningún medio impreso o de reproducción sin permiso escrito de los titulares del *copyright*.

Contenido

Autores 9
Prólogo 11
Introducción 13
Consumo de medios y tecnologías de comunicación en comunidades embera chamí del Valle del Cauca 13
Sobre la metodología 14
Sobre las comunidades participantes 16
Una aproximación a la comunicación indígena 17
La palabra 20
Las visualidades 23
La agenda a desarrollar 27
Referencias 28
Capítulo 1 31
Investigar la comunicación indígena en Colombia: una trayectoria en proceso 33
Introducción 33
Investigaciones sobre radio indígena 37
Lo indígena en medios informativos 46
Estudios sobre la producción audiovisual indígena 50
Estudios sobre tecnologías de comunicación e información 60
Investigaciones sobre comunicación propia 63
Conclusiones preliminares 67
La democratización de la experticia y la autoría 67
Diversidad teórica y el desplazamiento hacia la perspectiva decolonial 68
El reconocimiento de las prácticas comunicativas indígenas que rebasan a los medios y tecnologías de comunicación. 68
Referencias 69

Capítulo 2 ..... **79**
Consumos mediáticos, desfases de acceso y participación 81

Introducción 81
Sobre la metodología 82
Resultados 85
Reflexión final 93
Referencias 94

Capítulo 3 ..... **97**
Medios y tecnologías de comunicación no indígenas: catalizadores de conflictos culturales 99

Introducción 99
El territorio 105
El tiempo 111
Los relatos 114
Referencias 117

Capítulo 4 ..... **121**
A modo de conclusión: claves para pensar la comunicación indígena en el Valle del Cauca 122

Diferencia de los hogares según el acceso a las tecnologías de comunicación 126
Los consumos mediáticos y su relación con las juventudes 128
La ficción televisiva y la información noticiosa 130
Bajo nivel de producción de contenidos propios 132
Consideraciones sobre la valoración social como categoría de análisis 133
Hacia una discusión sobre el derecho a la comunicación 134
Referencias 136

Autores

Adriana Rodríguez-Sánchez, PhD

Comunicadora social-periodista (1997) y magíster en Sociología (2005) de la Universidad del Valle (Colombia). Doctora en estudios Científicos Sociales (2013) del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO, México). Profesora del Departamento de Comunicación y Lenguaje de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana Cali, miembro del grupo de investigación Comunicación y Lenguajes (Categoría A1, Minciencias).
Correo electrónico: adrianarodriguez@javerianacali.edu.co

Carlos Andrés Tobar Tovar, PhD

Psicólogo (2005) y comunicador (2007) de la Pontificia Universidad Javeriana Cali. Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle (2009). Doctor en Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona, España (2016). Profesor visitante en la Universidad de Sheffield, Reino Unido (2022). Investigador del proyecto Contested Territories, Unión Europea (2022-2024). Profesor del Departamento de Comunicación y Lenguaje de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana Cali, miembro del grupo de investigación Comunicación y Lenguajes (Categoría A1, Minciencias). En los últimos años se ha dedicado al estudio de la vulnerabilidad social en comunidades rurales y urbanas del Valle del Cauca.
Correo electrónico: catobar@javerianacali.edu.co

Prólogo

Este proceso editorial es el resultado del proyecto *Consumo de medios de comunicación y TIC, valoración social de lo indígena y derecho a la comunicación de los pueblos embera chamí del Valle del Cauca,* financiado por la Pontificia Universidad Javeriana Cali, y *Contested Territiories*, una red internacional e intersectorial de organizaciones de Europa y América Latina unidas en un programa conjunto de investigación que se orienta a la generación de conocimiento conceptual y empírico sobre las desigualdades territoriales.

Este E-book de acceso abierto, tiene como propósito analizar los procesos de consumo de medios y tecnologías de comunicación en el ámbito de la valoración social de lo indígena en comunidades embera chamí que habitan los resguardos wasiruma (Vijes), niaza nacequia (Restrepo) y navera drua (Darién), ubicados en la subregión centro del departamento del Valle del Cauca.

En esta publicación se integran las experiencias de investigación que datan del año 2016 y que estudian los conflictos interculturales asociados a las prácticas mediatizadas en las que participan las mencionadas comunidades, grupos no indígenas y entidades estatales, todas ellas en pugna por el sentido de lo social en tiempos de la construcción de paz en Colombia.

En este proceso participan activamente las comunidades embera chamí que integran la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (ORIVAC). Gracias a ellos ha sido posible desarrollar las prácticas divulgativas que buscan ampliar el conocimiento que se tiene de la otredad cultural en el suroccidente colombiano. En tal virtud, esta publicación honra el compromiso que se ha adquirido con estas comunidades respecto del modo en que la reflexión sobre sus experiencias puede ayudarles a optimizar sus procesos organizativos.

A partir de este ejercicio dialógico, se han podido articular diversas redes académicas en las que se viene configurando una reflexión ampliada sobre los asuntos que se presentan en este E-book. En este sentido, es importante reconocer la relevancia que ha tenido para este proceso de escritura la obra que adelanta *La Red Iberoamericana de Investigación sobre Comunicación Indígena* promovida por la Asociación Iberoamericana de Posgrados. Esta red ha introducido a una reflexión transcultural que ha beneficiado la manera en que se propone una discusión sobre el lugar que ocupa la palabra y las visualidades en estos procesos de comunicación.

Se considera que este E-book puede ayudar a pensar la comunicación indígena en el Valle del Cauca, a partir de la dimensión del consumo y de las valoraciones sociales de lo indígena que le subyacen. Desde esta perspectiva, se invita a los lectores a conocer la propuesta y el modo en que se ha desplegado la apuesta interpretativa.

Introducción

Consumo de medios y tecnologías de comunicación en comunidades embera chamí del Valle del Cauca

En este libro se ofrece una aproximación en construcción al estudio de las prácticas indígenas asociadas al consumo de medios y tecnologías de comunicación por parte de las comunidades embera chamí que habitan resguardos ubicados en los municipios de Vijes, Trujillo y Calima Darién en el departamento del Valle del Cauca, Colombia. El análisis de los procesos de uso, apropiación y significación de los hábitos de consumo constituyen una manera de adentrarse en el campo de estudios de la comunicación indígena y sus aportes al modo en que se dimensionan sus identidades culturales en el tiempo presente de cara a las pantallas, las digitalidades y los conflictos sociales.

En ese sentido, esta publicación es el resultado de los diferentes proyectos de investigación que vienen articulándose para dar forma a una reflexión situada que recupera el punto de vista de las comunidades indígenas y les ayuda a avanzar en sus procesos de reflexión sobre los usos estratégicos de la comunicación para afrontar los desafíos de su representación en la actualidad.

Los capítulos que componen el libro, enfatizan los hallazgos más sobresalientes que se han obtenido a lo largo de una relación de acceso y confianza con las comunidades participantes, las cuales han venido cimentándose desde que se empezó con el estudio del alcance ético-político de los conflictos interculturales y su manifestación en las pugnas con el Estado colombiano.

Desde entonces hasta ahora, se ha interesado denotar el carácter diverso, convulso y convergente de las identidades indígenas. En esta publicación, participan comunidades que nada tienen que ver con los estereotipos regresivos con los que históricamente se ha representado en Colombia a estos grupos. La reflexión que se propone evidencia las formas complejas de interconexión a través del consumo de las redes sociales personales y digitales desde las cuales, se afrontan los conflictos interculturales y los hábitos de goce, individual y grupal, desde la recepción de las ficciones televisivas y sonoras, así como de los aprendizajes morales que permiten comprender cómo se estructura de forma simbólica el mundo mestizo desde una óptica indígena.

Sobre la metodología

Este E-book de acceso abierto está vinculado a una trayectoria de investigación que se ha centrado en la reflexión sobre las experiencias con los medios y las tecnologías de comunicación en el ámbito de la valoración social de lo indígena en el Valle del Cauca. A partir de estos trabajos, los grupos participantes y los investigadores identificaron la necesidad de encauzar las discusiones hacia el conocimiento que las comunidades puedan tener de sus experiencias mediatizadas. A continuación, se propone una síntesis de este trasegar metodológico.

En el año 2016 se desarrolló el proyecto *Configuración de la valoración social de lo indígena en el resguardo wasiruma, a partir de las experiencias con los medios de comunicación.* En ese proceso, se propuso una caracterización de las variables socio-económicas y de equipamiento doméstico de medios de comunicación de las familias que habitan el resguardo, a través de una encuesta que se intentaba desarrollar por primera vez en esta comunidad, una aproximación cuantitativa. Adicional a este proceso, se realizaron entrevistas que ayudaban a ampliar la perspectiva de los participantes sobre sus experiencias mediatizadas.

En el 2017 se llevó a cabo el proyecto *La configuración de la valoración social de lo indígena a partir de las experiencias con los medios y tecnologías*

de comunicación en el resguardo niaza nacequia ubicado en el municipio de Restrepo, Valle del Cauca. Para este proyecto, se replicó el procedimiento metodológico propuesto en el 2016 para caracterizar la comunidad en aras de la descripción de sus procesos y su comparación con lo realizado en el resguardo wasiruma.

Entre el 2018-2019, en compañía de los colegas del Departamento de Economía de la Pontificia Universidad Javeriana Cali, se realizó el proyecto *Cuidado, educación inicial y consumo cultural de medios y tecnologías de comunicación en la primera infancia de las comunidades embera chamí del Valle del Cauca: aproximación al resguardo navera drua (municipio de Calima Darién).* A través de esta investigación, se fortalecieron los lazos de confianza con las tres comunidades y se avanzó en el proceso de comparación, también, se realizaron entrevistas que permitieron ampliar el punto de vista de los participantes y se desarrolló una pieza audiovisual que sirvió para presentar los núcleos temáticos que se estudian actualmente.

Del material compilado, se destacan tres ejes de reflexión que son tenidos en cuenta en este proyecto editorial. El primero corresponde a la aproximación a un estado del arte sobre las experiencias mediáticas agenciadas por indígenas en Colombia, esto con el fin de establecer un entendimiento de las prácticas que convocan y el modo en que se ha venido fundamentando una trayectoria en el país.

El segundo eje, responde a la comparación de los consumos y los hábitos de recepción que se llevan a cabo en los resguardos participantes. Si bien, los grupos participantes no son productores de comunicación mediática, si se vinculan a espacios de recepción y diseminación de contenidos que dimensionan las identidades indígenas del tiempo presente.

El tercer eje, refiere a la valoración social de lo indígena y las comprensiones del conflicto intercultural que se lleva a cabo en el ámbito de la palabra y las visualidades. Estas comprensiones, dan lugar a una discusión inicial sobre el derecho a la comunicación y su lugar en el modo en que el indigenismo se representa en la actualidad.

Sobre las comunidades participantes

Los resguardos wasiruma y niaza nacequia están ubicados en área montañosa que corresponde a la vertiente oriental de la cordillera occidental. La principal vía de comunicación son las carreteras sin asfalto o trochas que comunican las veredas campesinas situadas entre los municipios de Vijes y Restrepo. La comunidad navera drua está localizada en las inmediaciones de la cordillera de la Cerbatana, en tierras cercanas al río Bravo y al río Calima, zona montañosa del municipio de Darién.

Las comunidades indígenas participantes en esta investigación, son de reciente aparición en las dinámicas sociopolíticas del departamento. La llegada de las comunidades embera chamí al Valle del Cauca está estrechamente vinculada con el conflicto armado y el problema agrario que se generó a partir de la compra y apropiación de grandes extensiones de tierra por parte de grupos al margen de la ley (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2014).

La violencia política de finales de la segunda mitad del siglo XX obligó a las comunidades embera chamí a replegarse a territorios periféricos de las cabeceras municipales del departamento. En el año 1989 se crea la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (ORIVAC), y se formaliza la solicitud para la fundación de los primeros resguardos en el departamento. En el año 1993, y aprovechando el ambiente generado por la Constitución Política de 1991, se entregan las tierras donde se asientan los resguardos que hacen parte de este estudio (Donado- Escobar, 2014).

El resguardo wasiruma está integrado por 120 personas representadas en 23 familias. Niaza nacequia está conformado por 80 personas representadas en 16 familias. Y navera drua está compuesto por 90 personas representadas en 18 familias[1]. El Estado hace presencia por medio del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y la Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca (CVC). Estas entidades son las encargadas de realizar programas de intervención social y ambiental desde la perspectiva del enfoque

[1] Estos datos corresponden al momento de la realización del trabajo de campo.

diferencial, el cual se orienta a la atención de los grupos étnicos (Sánchez-Botero, 2010). Es preciso advertir que, el desarrollo de tales programas no está exento de controversias y tensiones. En ese escenario de la intervención estatal, las comunidades indígenas han encontrado un espacio para deliberar sobre los fines de su representación política de ahí que la pregunta por cómo optimizar los recursos de la lucha social a partir de los medios y tecnologías de comunicación esté siempre presente.

Una aproximación a la comunicación indígena

La incorporación de medios y tecnologías de comunicación responde a las posibilidades que brinda la oralidad y la visualidad en tiempo real (Orobitg, 2020). Estas características contemporáneas de las manifestaciones tecno-culturales de los contenidos mediáticos no son neutras, porque cada medio impone una relación particular con el cuerpo en una relación espacio temporal (Ginsburg, et al., 2002 y Larkin, 2002). En buena medida, porque muchos de estos procesos de comunicación tienen como finalidad estimular sentidos que se traducen en "interferencias semióticas" para el placer y el displacer (Larkin, 2002; Spitulnik, 1999).

En los capítulos se desarrolla la tesitura que indica que las propiedades tecno-culturales y los usos sociales están imbricados con las comprensiones culturales de una naturaleza en crisis (Orobitg, 2020). El auge de las pantallas y las digitalidades van de la mano con el despojo del territorio, la pérdida de diversidad de fauna y flora, el calentamiento global y el padecimiento del conflicto armado colombiano, entre otras. Estos asuntos pueden entenderse en términos de una contracción del espacio vital-real, la identidad pierde la relación con el espacio real, pero gana capacidades expresivas en las virtualidades.

Desde esta perspectiva, las posibilidades plásticas y expresivas de los medios de comunicación tienden a ser objeto de discusión para los fines socialmente relevantes que establecen las comunidades sobre la lectura de las oportunidades que deben considerar para continuar siendo vigentes. Al respecto señala Gemma Orobitg (2020):

> Asimismo, estos estudios revelan el modo en que, en el mismo ejercicio mediático, se va definiendo de qué trata la comunicación y cuáles son sus objetivos. En esta perspectiva, constatamos que la radiodifusión es experimentada como un medio representativo de la cultura indígena. En contraste, la prensa, la televisión, incluso el vídeo, son considerados como tecnologías de comunicación ajenas a la cultura, eventualmente, empleadas como formas estratégicas de comunicación con el mundo no indígena. (p. 11)

Para investigadores de la comunicación indígena, la importancia de estos procesos radica en la manera en que los usos indígenas terminan por reconfigurar el sentido de la comunicación. Si bien, los medios masivos históricamente han respondido a la divulgación de ideas y valores de una sociedad hegemónica, en la comunicación indígena se subvierten tales contenidos morales y se reacomodan los lenguajes expresivos según las necesidades de las comunidades y sus disputas (Maldonado-Rivera, et al., 2019).

El uso de los medios dependerá de las políticas y las posibilidades económicas que favorecen la compra de los aparatos; en consecuencia, la competencia en actividades y faenas productivas orientadas a la supervivencia diaria se acompasan con los deseos de tener un mejor televisor, un mejor equipo de sonido, así como un mejor smartphone y otras tecnologías similares (Pereyra, et al., 2021). En las comunidades indígenas coexisten diversos ecosistemas mediáticos que generan la interconexión de lo más local hasta lo más global, de ahí que, las aplicaciones como el WhatsApp sirvan no solo para informar, sino para buscar trabajo en las veredas aledañas, favorezcan la organización de las manifestaciones (Mingas), y ayuden a conocer experiencias transnacionales relacionadas con contenidos que producen otras comunidades indígenas. En palabras de Orobitg (2020):

> (...) una de las características de la comunicación indígena, según exponen hoy sus comunicadores, es reforzar y transformar las comunidades, pero también ir más allá de sus fronteras para influir en el presente y el futuro del planeta a partir de las teorías

> indígenas sobre la organización y el funcionamiento del cosmos. (Orobitg et al., 2020, p. 12)

Se trata de una comunicación comunitaria que intenta ir más allá de las referencias culturales propias para integrarse en la disputa por el sentido de lo social, donde otras comunidades también experimentan con el carácter plausible de la representación mediática (Mora, 2015). Para estos efectos Orobitg (2020) destaca dos dimensiones que configuran los lenguajes de esta comunicación. El primero de ellos es la palabra, es el más significativo porque constituye la primera forma sensoria en la que los medios configuraron un vínculo con las comunidades; comienza desde la generación de gustos y preferencias, como por ejemplo la circulación de músicas populares, pero después tiende a integrar rituales de consumo de información noticiosa que tiene efectos en las formas en que se conciben los conflictos interculturales. En consecuencia, la radio será el medio por excelencia que abre la puerta hacia otras posibilidades híbridas como se verá más adelante.

El segundo lo compone la imagen, el cual se representa en el acceso y producción de medios audiovisuales y formas convergentes en las que se integran las redes sociales digitales. Cabe destacar que, la portabilidad de los medios digitales contemporáneos y las diferentes plataformas digitales han favorecido el auge de la imagen como un vehículo para representar la actualidad, por ello los medios digitales son considerados como un campo semiótico que produce rupturas con las formas tradicionales indígenas, pero que también proveen posibilidades estratégicas que dotan de sentido formas de lucha social. El medio de la imagen por excelencia es la televisión, esta no parece tan exequible como las anteriores porque aún no puede ser intervenida por las comunidades indígenas sin mediaciones económicas y políticas. La idea de producir contenidos indígenas que permitan presentar la complejidad de sus aspiraciones sociales y culturales todavía es una meta por estructurar. Al respecto de estas dimensiones señala Orobitg (2020):

> Hay interés por la televisión, pero en la medida en que representa una forma de acercarse al conocimiento de la moralidad y del

> funcionamiento del mundo no indígena. Con relación a los otros medios directamente practicados por los pueblos indígenas —específicamente, la radio, el vídeo y las redes sociales—, la oralidad se presenta invariablemente como la lógica que estructura toda la comunicación amerindia. Esto es, la lógica de la oralidad es la que orienta los usos indígenas de las tecnologías de comunicación. Analizar los medios indígenas sin reducirlos a nuestras ideas sobre la comunicación, pasa por tomar en consideración el valor y el estatuto de la palabra en estas culturas. (p. 12)

Sobre este asunto, conviene destacar la radio como el medio más reivindicado por parte de las comunidades indígenas. En los territorios campesinos el medio sonoro constituye un elemento importante de la cotidianidad campesina tanto en la ambientación de la jornada laboral como en el uso individualizado del tiempo libre (Izard-Martínez, Flores-Martos, Martínez-Mauri, 2021). En Colombia hay una tradición importante asociada con la radio en contextos rurales, procesos que van desde la alfabetización pasando por diversas formas divulgativas sobre las convivencias a pesar del conflicto armado, han visto en la radio la mejor alternativa para incentivar procesos de comunicación que construyen comunidad (Orobitg et al., 2021).

La palabra

Para Gil-García et al. (2021) la radio es un medio tecnológico que responde muy bien a las ideas que tienen las comunidades indígenas sobre la comunicación. La palabra tiene una dimensión ontológica activa, que tiene la capacidad de transformar las expectativas de la valoración social que se construye en la relación entre comunidades diversas que dan sentido a la integración de poblaciones con otros orígenes identitarios.

Si bien, todas las formas de sonoridad radiofónicas son habitualmente estudiadas desde la perspectiva de colectivos de producción, este libro se centra en el lugar que tiene el consumo en la composición de hábitos que transforman las maneras en que se habitan los territorios en los que las comunidades embera chamí vienen realizando sus procesos comunitarios.

El rol de estos grupos como consumidores y receptores de contenidos ha sido poco estudiado por el campo de la comunicación en Colombia, en buena medida porque no es fácil establecer censos sobre estas poblaciones, en razón a que son consideradas estadísticamente como poblaciones flotantes, las cuales migran constantemente según oportunidades de subsistencia.

Diferentes trabajos etnográficos realizados por *La Red Iberoamericana de Investigación sobre Comunicación Indígena*, evidencian formas de articulación a nivel familiar, comunal, nacional e internacional, capaces de transformar la sociabilidad indígena y que pueden llevarse a cabo a través de los medios de comunicación. Al respecto señala Orobitg (2020):

> Las demandas indígenas frente a los Estados y a los organismos internacionales por el derecho a una "comunicación propia" se articulan entorno a esta idea de las tecnologías de comunicación como herramientas tanto para optimizar redes de interacción —desde el ámbito comunitario hasta un nivel planetario—, como para potenciar la reinvención social que se vincula al ejercicio de la comunicación. (p. 15)

En consecuencia, no es extraño que en diferentes comunidades indígenas latinoamericanas y, especialmente, en el departamento del Cauca (Colombia), la formación académica en Comunicación Social y Periodismo se articule muy bien con los liderazgos políticos orientados a los diálogos entre las comunidades y el Estado.

Para Pérez-Galán (2020) el rol específico de las comunicadoras indígenas ha permitido que las mujeres cuestionen las desigualdades que han limitado su participación en las organizaciones comunitarias. A través, del desarrollo de procesos de comunicación, estas mujeres logran narrar otras comprensiones de la ruralidad y han podido acentuar su punto de vista sobre el conflicto armado colombiano. Las comunicadoras comentan que su interés no es económico, sino que responde al prestigio que supone presentar la palabra de sus pueblos. Comenta la autora.

> Para todas, ser comunicadoras y ejercer el liderazgo a distintos niveles implica enfrentarse a dificultades específicas que limitan su acceso a la formación empírica que facilitan los medios y al propio ejercicio de la comunicación, asumiendo costes más elevados que sus compañeros comunicadores (indígenas y no indígenas). El alto grado de precariedad económica en el que desempeñan su trabajo y la necesidad de sumar otras tareas "productivas" para contribuir al mantenimiento de la unidad doméstica, la conciliación con otras tareas de cuidado, la discriminación, el racismo y la violencia de género que experimentan al romper los roles social y culturalmente asignados y exponerse públicamente, son solo algunos de los muchos obstáculos que emergen frecuentemente en sus relatos. No obstante, sus experiencias en este campo son complejas y trascienden el imaginario que representa a las mujeres indígenas como rurales, pobres, analfabetas, subordinadas y víctimas del patriarcado, o como transmisoras naturales de pretendidas esencias culturales e iconos del nuevo feminismo indígena. En su lugar, reflejan una permanente tensión entre lo individual y lo colectivo, entre las desigualdades estructurales y la agencia, entre la singularidad de las propias dinámicas culturales y la coyuntura política, en las que es necesario situar cualquier análisis de la Comunicación Indígena". (Pérez-Galán, 2020, p. 144)

En síntesis, los estudios en esta materia plantean que los medios indígenas producen comunidades en las que se apela a un lenguaje emocional con el que se identifican nuevas audiencias. Los medios de comunicación centrados en la oralidad contribuyen a su expansión de la palabra y posibilitan la reactualización de las demandas sociales de reconocimiento, las cuales se corresponden con la transformación de formas colonialistas de ver y pensar lo indígena como una identidad regresiva y que interrumpe el desarrollo nacional.

Las visualidades

Los estudios sobre procesos de comunicación exigen considerar el lugar que tiene la creación, producción y circulación, en el ejercicio de la diseminación de mensajes (Vidales-Gonzáles, 2017). En este sentido, la generación de los contenidos termina siendo tan sustancial como los mecanismos para su propagación. Sobre esto, conviene hacer una alusión a las visualidades y especialmente al uso de material audiovisual en contextos rurales e indígenas.

En principio, la apropiación del lenguaje audiovisual se relaciona con una experiencia de carácter experimental y heterogénea que aún está en proceso y es muy promisoria en términos creativos. Estos procesos se fundamentan en la lógica de la oralidad ampliada, una comunicación directa que se basa en las palabras y la escucha; según Gómez-Ruíz (2020) el uso del lenguaje audiovisual se corresponde con el interés que tienen las comunidades en expandir su palabra a públicos no indígenas donde la representación audiovisual es constitutiva de formas de comprender los conflictos de la vida en común. Al respecto comenta el autor:

> La producción de imágenes y su identificación con los pueblos indígenas de la Sierra, dan cuenta de las experiencias de ser indígena hoy. No hay una sola forma de ser indígenas, sino que existen diversas, que se adaptan, se reactualizan y se transforman. En este artículo argumento, a partir de mi trabajo etnográfico, que la producción de estos artefactos comunicativos ha implicado una reelaboración sintética sobre lo que significa ser indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta. (Gómez-Ruiz, 2020, p.185)

No se deja de pensar en cómo la complementariedad entre la palabra y las imágenes conforman un campo semántico en el que se aborda el conflicto intercultural. Por una parte, las comunidades indígenas amerindias, se caracterizan por un enfoque relacional en el que las cosmovisiones se transmiten de forma oral y evidencian la relación de las personas con un orden natural que ordena sus interacciones culturales (Gil-García, 2020). Por su parte, las

sociedades occidentales, se caracterizan por una comprensión individualista de la vida social, los rituales de consumo requieren individuos circunscritos en experiencias de goce en las que el lenguaje audiovisual funciona eficazmente (Spitulnik, 1999).

Esta convergencia entre la visión indígena y la occidental se dimensiona a través de la participación juvenil en procesos de comunicación. Ya sea como productores o como diseminadores, los jóvenes encuentran en los audiovisuales un vehículo que permite sintetizar de la mejor manera las contradicciones y complementos del mundo social en el que habitan. Estos son grandes consumidores de los contenidos mediáticos y hacen parte de comunidades de gustos y preferencias; de ahí, que cada hogar embera chamí, entrevistado para este libro cuente con un televisor y con dispositivos que permiten, especialmente a las juventudes, acceder a los diversos flujos de mensajes que van desde fines contemplativos a posicionamientos ideológicos.

Si bien, las cosmovisiones encuentran su espacio de transmisión por la vía de medios que reproducen la palabra, las comprensiones políticas de los conflictos interculturales encuentran un mecanismo de presentación a través de medios audiovisuales. Temas relacionados con el conflicto armado colombiano, la pandemia por COVID-19 y el Paro Nacional 2021, entre otros, han encontrado en los medios audiovisuales un escenario para convocar y hacer partícipes a las juventudes indígenas. En consecuencia, no son solo las cosmovisiones las que entran a generar el contenido de la identidad indígena, la lucha intercultural en todas sus manifestaciones híbridas, los diversos intereses que permiten la relación de los sujetos con sus territorios.

Siendo así, los medios audiovisuales se prestan para la fundamentación del uso estratégico de la representación de los intereses indígenas. De estos procesos, se desprenden dos consignas recurrentes: la primera alude a la necesidad de valorar la relación con las enseñanzas de los antepasados (los mayores) y la asimilación de las cosmovisiones y la ley de origen. La segunda, refiere a la necesidad de cuidar el territorio como si se tratase del cuidado del propio cuerpo y la naturaleza de la cual proviene (Gómez-Ruiz,

2020). Ambos mensajes, intentan reconducir a las comunidades no indígenas hacia una ancestralidad que está antes del orden político occidental.

La revisión no estaría completa sin referir a las redes sociales digitales y su centralidad en los procesos de comunicación contemporáneos. El uso estratégico de las redes sociales para usos políticos ha estado presente desde que las comunidades tuvieron acceso a ellas durante la primera década del siglo XXI (Pérez-Galán, 2020). El uso generalizado de los smartphones ha acelerado las formas de participación centradas en la captura y diseminación de vídeos relativos a las formas subjetivas de ver la conflictividad social. Las etnografías actuales enfatizan en la manera en que tales contenidos permiten la articulación de las dimensiones físicas y virtuales del proceso de comunicación.

Las etnografías sobre los usos de las redes sociales por parte de las comunidades indígenas aluden a la optimización de la relacionalidad entre diversos grupos, agremiaciones y colectivos de la vida social. Por medio de estas tecnologías, se potencian formas de participación que no son posibles con ningún otro medio de comunicación. El encuentro con la otredad en su sentido más amplio, diverso y complejo es lo que posibilitan estos medios, permiten pasar de la homogeneidad de la cultura situada y propia a una transición con la heterogeneidad de comprensiones de la vida social, en sentido estricto, la comunidad local se desborda.

Los estudios en esta materia evidencian la capacidad transformadora que tienen estas tecnologías y el uso masificado del Internet. En este ámbito, la comunicación indígena termina por relativizar los lenguajes binarios que se utilizan para explicar el espacio y las relaciones de poder que en él se gestan. Lo global y lo local, así como el centro y las periferias, pasando por lo regional y lo nacional, entre otras clasificaciones, terminan relativizándose y dando lugar a otras nociones que responden al sentido de la búsqueda de la inclusión y, especialmente en el caso colombiano, de las necesidades de la representación de los conflictos sociales que tienden a ser violentos.

El uso de estas tecnologías, responde también a la necesidad de una comunicación para la visibilización. Para la presentación de rasgos reconocibles

del modo en que los grupos indígenas participan en las convergencias y divergencias que devienen de la conflictividad social. Lo que otrora, era objeto de reserva o considerado como propio del límite de la experiencia ritual, ahora busca presentarse a través de lenguajes narrativos que evidencien su heterogeneidad y su propuesta para participar en la solución solidaria de problemas regionales.

Según Orobitg et al. (2021) la comunicación indígena concibe en las redes sociales un vehículo para desarrollar experiencias de visibilización y ampliar los debates sobre la cuestión étnica en el espacio nacional. Se destaca la capacidad que tienen estas tecnologías para generar debates que tienden a subvertir prácticas de consumo con un fuerte sustrato colonial; de ahí que, la puesta en cuestión del turismo, el consumo de cárnicos, y el uso del agua, entre otros, se conviertan en mensajes en los que se discute el sentido que se le da a lo social en los tiempos del calentamiento global.

Pese a los intentos indígenas por conquistar los espectros mediáticos en la tensión inacabada entre la palabra y las visualidades, los expertos en comunicación señalan que aún el Internet está lejos de que se convierta en el espacio posible de la participación democrática. Existen muchas asimetrías que dificultan la producción y recepción activa por parte de las comunidades indígenas, la ausencia de un internet masificado, el costo de los equipos, la cualificación para su uso y las diferencias intrínsecas de los grupos, dificultan que se puedan avanzar la concreción de experiencias que favorezcan la aproximación a estos procesos. Al respecto Orobitg (2020) señala:

> (...) la etnografía de las redes sociales muestra lo lejos que estamos de lo que se formuló inicialmente como la "democracia tecnológica". Por un lado, las desigualdades sociales se proyectan igualmente en las redes amplificando los discursos de odio. Por otro, internet introduce desigualdades en el interior de las comunidades indígenas entre quienes tienen y no tienen acceso a la red, así como entre quienes poseen habilidades y quienes no las poseen para el manejo de las redes sociales. (p. 20)

Pese a las limitaciones, la comunicación indígena se sigue asociando con la lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho. La visibilización de las demandas sociales se relaciona con la articulación de formas de lucha que requieren de la exposición pública para seguir siendo vigentes en temas tan complejos como el de la redistribución de las tierras y el derecho al agua.

En consecuencia, las comunidades requieren experiencias de cualificación en una comunicación que busca ante todo la denuncia de las afectaciones que padecen los territorios, tal reflexión está siempre presente cuando se alude a un uso estratégico de los medios y tecnologías de comunicación por parte de estas comunidades.

Tales usos subvierten las lógicas que, fundamentándose en el desprecio, son empleadas para justificar ciertas estéticas y narrativas en las que se presenta lo indígena como un atributo regresivo la identidad nacional. Los indígenas perciben que se les criminaliza y se les invisibiliza en función de ideas y valores hegemónicos que tienen un peso importante en términos económicos, políticos y sociales.

La agenda a desarrollar

Este E-book de acceso abierto dialoga con los trabajos etnográficos desarrollados por La Red Iberoamericana de Investigación sobre Comunicación Indígena y que han servido para introducir las reflexiones actuales sobre las experiencias mediatizadas de las comunidades indígenas. De esta forma, se propone una aproximación al estudio de los consumos de medios y tecnologías de comunicación en tres resguardos embera chamí del Valle del Cauca.

A continuación, se presenta el primer capítulo titulado *La comunicación indígena en Colombia: una trayectoria en proceso.* El texto ofrece una revisión de la literatura sobre la comunicación indígena en Colombia, para identificar las tendencias y transiciones que dan cuenta del modo en que se establecen las condiciones para el desarrollo de este tipo de experiencias y especialmente la manera en que se desarrollan los complementos entre consumo y producción.

Posteriormente, se presenta el capítulo denominado *Consumos mediáticos, desfases de acceso y participación.* El contenido presenta los resultados de una encuesta sobre el consumo de medios y tecnologías de comunicación en los tres resguardos que participaron en este estudio. Los datos evidencian diferencias en el acceso y participación mediática, así como el modo en que estos se incorporan en los procesos de socialización y las formas de puesta en marcha de la lucha por el reconocimiento en la región.

Acto seguido, se presenta el capítulo *Medios y tecnologías de comunicación no indígenas: catalizadores de conflictos culturales.* Aquí, se desarrolla la idea de que las experiencias mediatizadas sirven para tramitar la conflictividad sociocultural en función de expectativas de inclusión que son coherentes con la manera en que los grupos abordan su lucha por la representación política.

Finalmente, se presenta un capítulo de conclusiones titulado *A modo de conclusión: claves para pensar la comunicación indígena en el Valle del Cauca.* En este apartado se presentan los puntos de llegada y se esbozan consideraciones relativas al derecho a la comunicación.

Se considera que una aproximación a las comunidades embera chamí a partir de sus experiencias de consumo ayuda a pensar en la aparición de campos semánticos donde se lleva a cabo la pugnacidad entre la palabra y las visualidades.

El estudio del consumo mediático puede ampliar el conocimiento sobre las maneras en que las comunidades indígenas participan en el afrontamiento de los conflictos interculturales, habituales en los contextos rurales colombianos. De esta manera, los medios contribuyen a la cimentación de una comunidad activa al tiempo en que expanden la palabra indígena generando nuevas oportunidades para el encuentro con otros grupos con otros proyectos de vida.

Referencias

Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH. (2014). “Patrones” y campesinos: tierra, poder y violencia en el Valle del Cauca (1960 – 2012). CNMH. https://centrodememoriahistorica.gov.co/

patrones-y-campesinos-tierra-poder-y-violencia-en-el-valle-del-cauca/

Donado- Escobar, M. (2014). Ser nación en la nación: movimientos de los pueblos indígenas en el Valle del Cauca, dinámicas organizativas y reivindicación de derechos. Pontificia Universidad Javeriana Cali.

Gil-García, F. (2020). Etnografías deslocalizadas. Repensando la comunidad desde la antropología de los medios de comunicación indígena. *Revista Española de Antropología Americana,* 50, 253-264.

Gil-García, F., Pérez-Galán, B., Pitarch, P. (2021). Fragmentos para una etnografía de las radios comunitarias e indígenas en América Latina. *Disparidades. Revista de Antropología*, 76(2) , 1-9.

Ginsburg, F.,Abu-Lughob, L. y Larkin, B. (eds.) (2002): Media Worlds. Anthropology on New Terrain. Berkeley/Los Angeles/ London: University of California Press.

Gómez-Ruiz, S. (2020). "Ir escuchando". Una propuesta arahuaca de la comunicación desde la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia (181-213). En: Orobitg, G (Ed). *Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina.* Editorial Iberoamericana-Vervuert.

Izard-Martínez, G., Flores-Martos, J. y Martínez-Mauri, M. (2021). Mediaciones indígenas en el espacio audiovisual: películas, series y videoclips. *Disparidades. Revista de Antropología*, 76(2), 1-7.

Larkin, B. (2002). The materiality of cinema theaters in northern Nigeria, en F. Ginsburg, L. Abu-Lughob y B. Larkin (eds.), *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*. Berkeley/ Los Angeles/London: University of California Press, 319-336.

Maldonado-Rivera, C., Peralta, L., Vieira-Ouriques, E. (2019). Configuraciones culturales en la comunicación indígena. Resistencia y autonomía por comunicadores y comunicadoras de Wallmapu. *Comunicación y Sociedad, 16*, 1-29.

Mora, P. (2015). Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia. Bogotá: Cinemateca Distrital/IDARTES

Orobitg, G. (2021). Antropología de los medios de comunicación indígenas y afro en América Latina: una presentación. *Disparidades. Revista De Antropología*, *76*(2), e015a.

Orobitg, G.(2020). Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina. Editorial Iberoamericana-Vervuert. ISBN: 978-84-9192-100-4.

Orobitg, G; Martínez-Mauri, M; Canals, R; Celigueta, G; Gil-García, F; Gómez-Ruiz, S; Izard, G; López-García, J; Muñoz-Morán, O; Pérez-Galán, B; Pitarch, P. (2021). Los medios indígenas en América Latina: Usos, sentidos y cartografías de una experiencia plural. *Revista de História*, (83), 132-164.

Pereyra, R; Alonso, E y Lencina, R. (2021). La construcción noticiosa de los pueblos indígenas en los principales diarios online de Argentina. *Revista de Comunicación, 20*(1), 217-238.

Pérez-Galán, B. (2020). "Comunicamos para la vida". Género y medios de comunicación indígenas en Bolivia (pp. 115-149). En: Orobitg, G (Ed). Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina. Editorial Iberoamericana-Vervuert.

Sánchez - Botero, E. (2010). Los pueblos indígenas en Colombia. Bogotá: Unicef.

Spitulnik, D. (1999): "Mediated Modernities: Encounters with Electronics in Zambia". Visual Anthropology Review, 14(2): 63-84.

Vidales-Gonzáles, C. (2017). De la comunicación como campo a la comunicación como concepto transdisciplinar: historia, teoría y objetos de conocimiento. Comunicación y Sociedad, (30), 45-68.

CAPÍTULO 1

Investigar la comunicación indígena en Colombia: una trayectoria en proceso[1]

Introducción

Este capítulo presenta una revisión de la literatura de los estudios acerca de la comunicación indígena en Colombia en la última década para identificar las tendencias de investigación y construir un panorama de la producción de conocimiento en torno a esta temática.

Desde las primeras décadas del siglo XXI, la investigación sobre comunicación indígena en América Latina se ha convertido en un campo de estudios emergente (Barranquero y González Tanco, 2018). Estas investigaciones empezaron a ganar terreno desde los años noventa, junto con la conmemoración del quinto centenario del denominado "descubrimiento de América", hecho que sirvió de trasfondo para avivar las discusiones sobre los temas relacionados con la identidad, la interculturalidad y la resistencia indígena. Por otra parte, el auge de estas investigaciones, también se explica con el avance de las perspectivas críticas como el *giro decolonial*, la *ecología política* y los *estudios de movimientos sociales* que examinan matrices de poder, de dominación y reivindican luchas y saberes de distintos grupos sociales, destacándose los de las comunidades indígenas (Barranquero y González Tanco, 2018).

[1] Una versión de este capítulo es publicada en: Rodríguez-Sánchez, A. (en prensa). Investigación sobre comunicación indígena en Colombia (2008-2019). En A. Rodríguez-Sánchez y M. García-Bustamante (Eds). *Investigar la comunicación: entre prácticas, organizaciones, territorios y medios.* Editorial Politécnico y ACICOM.

Aunque existen algunos estudios que permiten elaborar un panorama general acerca de la investigación sobre la comunicación indígena en América Latina (González Tanco, 2012; Arcila Calderón et al., 2018; Magallanes y Ramos, 2016; Sierra y Maldonado, 2015; Orobitg, 2020) aún se requiere profundizar sobre el estado de la cuestión en cada uno de los países y regiones, dado que esta toma matices distintos, según el contexto, las concepciones sobre la comunicación, los pueblos indígenas y el tipo de prácticas comunicativas que se desarrollen, entre otros aspectos. Este trabajo se centra en la investigación sobre comunicación indígena elaborada en Colombia, país donde diferentes pueblos indígenas han adelantado proyectos de comunicación de gran envergadura, como la propuesta del *Tejido de Comunicación ACIN* de los nasa (Cauca) o la *Escuela en comunicaciones Wayúu* (Guajira).

El término de comunicación indígena engloba múltiples significados debido, en parte, a la diversidad de grupos indígenas y modalidades de este tipo de comunicación existentes y, por lo tanto, resulta una noción compleja y polisémica. Sin embargo, y a pesar de las múltiples manifestaciones de la comunicación indígena, es posible identificar dos líneas de continuidad, de acuerdo con Barranquero y González-Tanco (2018), 1. La concepción que tienen las comunidades indígenas de la comunicación desde "sistemas de pensamiento integrales y complejos", es decir, la comunicación puede ser concebida como "magma", como el espacio para la construcción de sentidos y significaciones y, además, como "herramienta" o "estrategia" para la lucha y la resistencia. 2. El interés por las políticas públicas diferenciales y por la manera como se incorporan los medios y tecnologías de comunicación en las dinámicas de las comunidades.

Desde el contexto colombiano, para definir el término de comunicación indígena es necesario asumir la distinción entre *comunicación propia* y *comunicación apropiada* que establece el documento protocolizado de *Política pública de Comunicación de y para los Pueblos indígenas* (Concip, Mpc, Onic,

Opiac, Cit, Aico, Mintic, MinCultura y ANTV, 2017)[2], dado que estas nociones han sido construidas por las comunidades indígenas que habitan el país a partir de sus experiencias y como resultado de un proceso de reflexión y lucha de varios años.

La *comunicación propia* se refiere a *un conjunto de prácticas, saberes y costumbres desarrollados por los pueblos indígenas para interactuar entre sí, con los mundos espirituales y con la naturaleza* (Concip, Mpc, Onic, Opiac, Cit, Aico, Mintic, MinCultura y ANTV, 2017, p.34). Se sustenta en la Ley de Origen[3], la cosmovisión, identidad, valores, idiomas originarios, la oralidad, cultura y aspiraciones de las comunidades indígenas. Permite compartir sentidos y saberes propios. Y, asume distintas modalidades formas, expresiones o manifestaciones según las tradiciones, características y condiciones de cada grupo.

La *comunicación apropiada* la constituye el conjunto de dispositivos, tecnológicos y lenguajes que proviene de sociedades no indígenas (Concip, Mpc, Onic, Opiac, Cit, Aico, Mintic, MinCultura y ANTV, 2017, p. 9). Se subdivide en *medios de comunicación no indígenas* y *medios apropiados de comunicación*. Los primeros se refieren a las instituciones dedicadas a la producción, circulación y consumo de contenidos de distinta índole en los que los pueblos

[2] Este documento fue protocolizado el 6 de diciembre de 2017 en la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas (MPC) y fue el resultado de un trabajo conjunto entre distintas organizaciones indígenas y el Gobierno nacional que inició desde el 2012. Las organizaciones indígenas que participaron fueron: Comisión Nacional de Comunicación de los Pueblos Indígenas (Concip), Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas (Mpc), Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic), Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (Opiac), Confederación Indígena Tayrona (CIT), Autoridades Indígenas de Colombia por la Pachamama (AICO), y Autoridades Tradicionales Indígenas-Gobierno Mayor. Las entidades estatales vinculadas directamente a este proceso fueron: Ministerio de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (MinTic), Ministerio de Cultura (Mincultura), y la Autoridad Nacional de Televisión (Antv) y, además, tomaron parte el Ministerio del interior, el Ministerio de Justicia, el Ministerio de Educación Nacional, Colciencias y el Sena, entre otros. La protocolización de este documento se realizó en el marco de lo establecido en el Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014 (DNP, 2011) y en el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 (DNP, 2015), a partir de consultas previas a grupos étnicos.

[3] La Ley de Origen, Derecho Mayor o Derecho Propio *es el conjunto de normas que se derivan desde el origen del mundo, que se le atribuye a quienes le asignaron a cada pueblo la tarea de cuidar la madre tierra y vivir en armonía [...] Este corpus jurídico propio tiene reconocimiento constitucional en Colombia y opera como un Sistema Especial y Autónomo en el ámbito cultural y territorial de cada pueblo, conforme a sus prácticas culturales* (Concip, Mpc, Onic, Opiac, Cit, Aico, Mintic, MinCultura y ANTV, 2017, págs. 35-36).

indígenas tienen una mínima o nula participación y, por el contrario, los segundos aluden a las herramientas, tecnologías y lenguajes occidentales que han sido apropiados por las comunidades indígenas con diferentes propósitos educativos, sociales, culturales o políticos.

Esta revisión de literatura se realizó considerando la distinción entre comunicación propia y comunicación apropiada. Para seleccionar el corpus se tuvieron en cuenta los siguientes criterios:

1. Artículos de investigación publicados en revistas indexadas.
2. Capítulos de libros resultados de investigación.
3. Libros resultados de investigación.
4. Estudios cuya temática central fuese la comunicación propia o comunicación apropiada de comunidades indígenas colombianas.
5. Trabajos publicados entre el 1 de enero del 2008 y el 31 de diciembre del 2019.
6. Idioma: español e inglés.
7. No se considera la nacionalidad ni la adscripción institucional del autor.

Es necesario destacar las limitaciones de esta revisión, dado que no se tuvieron en cuenta trabajos de pregrado, ni tesis de maestría o doctorado sobre la temática, tampoco diferentes materiales o recursos que las propias comunidades indígenas han producido, pero que tienen una circulación restringida y que no se puede acceder a ellos a través de las bases de datos digitales o de bibliotecas ni repositorios institucionales.

La indagación se realizó en las bases de datos *Proquest*, *Ebsco*, *Jstor,* y en diferentes buscadores en internet. Para la realizar la exploración se tuvieron en cuenta las siguientes palabras claves, en español e inglés:

- Comunicación + indígena + Colombia
- Medios de comunicación + indígena + Colombia
- Radio + indígena + Colombia
- Cine + indígena + Colombia
- Audiovisual + indígena + Colombia
- Redes sociales + indígena + Colombia
- Tecnologías de comunicación + indígena + Colombia.

Como resultado de la búsqueda se identificaron 52 publicaciones. A partir de estos trabajos, fue posible establecer las siguientes tendencias en el estudio de la comunicación indígena en Colombia: 1. Investigaciones sobre la radio indígena. 2. Investigaciones sobre la representación de lo indígena en medios informativos 3. Estudios sobre la producción audiovisual indígena. 4. Estudios sobre tecnologías de comunicación e información y 5. Investigaciones sobre comunicación propia.

Investigaciones sobre radio indígena

La historia de las emisoras indígenas en Colombia es relativamente reciente, recibe un impulso importante en el año 2000 con el lanzamiento del programa *Comunidad: Señal de Cultura y Diversidad* del Ministerio de Cultura, a través del cual se apoyó a 26 proyectos radiofónicos indígenas, y posteriormente, con el proyecto *Radio ciudadanas: espacios para la democracia* que invirtió más de cuatro millones de dólares en emisoras comunitarias indígenas y no indígenas en el país (Cortés, 2019). Estas iniciativas se enmarcan en procesos posteriores a la Constitución Política de 1991 que reconoce los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

En esta tendencia se identificaron 9 artículos de revista y dos capítulos de libro[4]. Con respecto a los artículos, cinco fueron publicados en revistas nacionales[5] y cuatro en revistas internacionales[6]; siete en idioma español y dos en inglés. Todos fueron escritos por autores de nacionalidad colombiana, la mayoría vinculados a universidades nacionales (Fundación Universitaria los Libertadores, Universidad de la Sabana y Universidad Minuto de Dios), dos universidades de Estados Unidos (Universidad de California y Universidad de Oklahoma) y uno al Ministerio de Cultura de Colombia. Los dos capítulos

[4] Los capítulos de libro se agregaron al corpus por su pertinencia, porque fueron citados por los artículos de revista y porque examinaban una arista central en la historia de las emisoras indígenas.

[5] Palabra clave (1), anagramas. Rumbos y sentidos de la comunicación (3) y Prospectiva. Revista de trabajo social e intervención social (1).

[6] Media, Culture & Society (1), Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación (1), Journal of Alternative and Community Media (1) y F@ro: revista teórica del departamento de ciencias de la comunicación (1).

de libro fueron publicados en inglés, por editoriales internacionales y por un autor de nacionalidad colombiana vinculado en calidad de becario Fullbright a la Pontificia Universidad Javeriana. Ninguno de estos autores expresó autoreconocerse como indígena.

Tabla 1. *Publicaciones resultado de investigación sobre radio indígena, por año*

Año	Artículo revista nacional	Artículo revista internacional	Capítulo de libro internacional	Total
2007		1		1
2008	1		1	2
2010			1	1
2012	3			3
2013	1			1
2014	1			1
2019		2		2
	6	3	2	11

Fuente: elaboración propia.

Según los objetivos y temáticas, los trabajos pueden subdividirse en cuatro grupos: 1. Revisiones de literatura 2. Estudios sobre la relación de la radio, el idioma y la identidad, 3. Investigaciones sobre la relación del Estado y la radio indígena y 4. reflexión sobre la relación entre la radio, el conflicto armado y el Estado. Los textos seleccionados reconocen la importancia de la radio para los diferentes pueblos indígenas y su historia ligada a los movimientos de base y a la intervención estatal.

Artículos de revisión de literatura sobre radio indígena

Estos artículos fueron elaborados por Cuesta- Moreno (2012; 2012a) quien a partir de una revisión documental realizada entre 1974 y 2011, plantea que existe muy poca investigación en Colombia sobre la radio o las emisoras indígenas, a pesar del desarrollo que en ese momento tenían proyectos radiofónicos en diferentes regiones del país.

Solo identificó cinco estudios sobre esta temática, uno referido a la relación entre la radio y el idioma de los *grupos minoritarios* (Uribe-Jongbloed

y Peña Sarmiento, 2008), otro sobre el ejercicio de la ciudadanía desde una emisora comunitaria ubicada en una región cercana a pueblos indígenas en el Caquetá (González y Rodríguez, 2006), un trabajo sobre el problema del fortalecimiento de la cultura a través de la radio (Villegas, et al., 2007), un estudio que explora la respuesta de las comunidades indígenas al proyecto del Estado para el desarrollo de las emisoras (Rodríguez y El Gazi, 2007) y el último, un diagnóstico elaborado por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y el Ministerio de Cultura sobre las emisoras indígenas (ONIC-MINCULTURA, 2009). Este diagnóstico mostraba que para el año 2009 existían 28 emisoras indígenas, ubicadas en 12 de los 32 departamentos del país y concentradas en el Cauca (9 emisoras) y Nariño (5 emisoras) (Cuesta-Moreno, 2012), además, evidenciaba los problemas económicos, técnicos, organizativos e incluso de enfoque de los contenidos.

Para Cuesta-Moreno (2012) la poca trayectoria de los estudios sobre la radio indígena puede obedecer a que la radio es uno de los medios de comunicación menos investigados en Colombia ya que no es frecuente examinar la relación entre comunidades indígenas y medios de comunicación en este contexto.

El autor destaca investigaciones sobre la radio indígena adelantadas en otros países latinoamericanos como Bolivia, Brasil, México y Venezuela, cuyo interés ha girado en torno a temas como, inequidad mediática, interculturalidad, prácticas de cultura de paz, identidad y políticas gubernamentales.

Estudios sobre la radio, el idioma y la identidad

Los trabajos ubicados en esta tendencia (Uribe-Jongbloed y Peña Sarmiento, 2008; Peña Sarmiento, 2012; Cuesta Moreno, et al., 2013; Uribe-Jongbloed y Peña Sarmiento, 2014) comparten en común el interés por analizar la relación entre los procesos identitarios y la producción radiofónica. Indagan la manera como la identidad, el idioma y la cosmovisión participan de la producción de contenidos radiales y a su vez, la forma cómo estos contenidos pueden fortalecer la identidad y el tejido social de estas comunidades. Para estos estudios, la radio puede ser considerada como una

herramienta o un medio para reafirmar las prácticas ancestrales, los valores culturales, las estéticas propias, la participación en la esfera de lo público, el diálogo, el uso del idioma y la construcción de espacios comunes, entre otros aspectos, siguiendo de cerca planteamientos sobre medios comunitarios de autores como Rodríguez (2006).

Estas investigaciones se concentran en explorar la perspectiva de los productores radiales de las personas a cargo del manejo, funcionamiento y producción de contenidos y lo hacen desde una perspectiva comparativa y cualitativa, utilizando, principalmente, la observación y la entrevista.

El trabajo de Uribe-Jongbloed y Peña Sarmiento (2008) analiza y compara el uso del idioma minoritario en emisoras indígenas, cuatro ubicadas en Nariño: *Minga Estéreo* (pueblo pastos), *La voz de los pastos* (pueblo pastos), *Radio Payumat* (pueblo nasa), *Camawari Estéreo* (pueblo awa); dos situadas en el departamento del Cauca: *Radio Nasa* (pueblo nasa) y *Renacer Kokonuco* (pueblo kokonuco), y, una emisora en la Guajira: *Jujunula Makuira* (pueblo wayúu); además, revisa el caso de dos emisoras de la población raizal de San Andrés Islas: *Christian Radio y La Voz de las Islas*.

Se sustenta en los denominados *Estudios de medios en idiomas minoritarios* y en la *ecología lingüística*. A través, de las entrevistas realizadas a los directores de las emisoras seleccionadas se encontró que el uso del idioma propio es bastante reducido, por lo tanto, es necesario elaborar un plan lingüístico y revisar la forma como el Gobierno nacional ha prestado apoyo a estas experiencias sin considerar el componente del idioma. Para los autores, la radio puede promover los idiomas minoritarios si se incorpora a la política del medio.

Hay que mencionar que Peña-Sarmiento (2012) examina el caso de la emisora *Jujunula Makuira* o *Ecos de la Makuira* del pueblo wayúu, ubicada en la alta Guajira. Desde una perspectiva etnográfica, realiza un trabajo de observación y entrevista sobre las dinámicas de la comunidad y las rutinas de producción de la emisora. Destaca las dificultades de la comunidad para poner en funcionamiento y darle continuidad a la emisora, pero también el rol que ha jugado en la creación de un futuro compartido y en

el fortalecimiento del tejido social, la identidad cultural y el idioma, entre otros aspectos.

De igual manera, Cuesta-Moreno, et al., (2013) analizan la manera como la cosmovisión indígena configura la producción radiofónica, en cuatro emisoras indígenas: *Ingakuna Estéreo* (pueblo inga, departamento de Caquetá), *Radio Nasa* (pueblo nasa, departamento del Cauca), *Tayrona Estéreo* (pueblo kankuamo, departamento de Cesar) y *Chamí Estéreo* (pueblo embera chamí, departamento de Antioquia). A partir de las entrevistas realizadas a los productores radiales, a los mamos, taitas o mayores, y del análisis de programas, se revisó la relación entre la cosmovisión de cada uno de los pueblos con el lenguaje, formatos, géneros, programación y estilos de producción radiofónicos. Los autores concluyen que estas experiencias con los medios de comunicación aportan a la recuperación y circulación de la cosmovisión de las comunidades, aunque existen tensiones entre los propósitos de estas emisoras y los de las comerciales, entre la producción y las audiencias más jóvenes que reclaman otros géneros, y el uso o no del idioma propio.

Asimismo, la investigación de Uribe-Jongbloed y Peña-Sarmiento (2014) se concentra en el problema de la negociación de la identidad de los *grupos minoritarios* y la producción radial. Examinan dos casos indígenas y uno raizal: *Radio Nasa* (pueblo nasa, departamento del Cauca), *Jujunula Makuira* (pueblo wayúu, departamento de la Guajira) y el del programa *Al a with a wan* de la comunidad raizal del archipiélago de San Andrés. Fundamentan la investigación en la propuesta sobre la negociación de la identidad de Pavlenko y Blackledge (2003) quienes consideran que en las relaciones entre *grupos minoritarios y mayoritarios* se llevan a cabo procesos de apropiación y redefinición de la identidad. Realizaron un ejercicio de triangulación metodológica con datos provenientes de *entrevista con el doble*[7], observación al equipo de producción y segunda entrevista al director o productor de la emisora. Para los autores, la emisora *Jujunula Makuira* evidencia los procesos

[7] Los autores hacen referencia a una técnica de entrevista utilizada para examinar el trabajo y las actividades organizacionales, que consiste en solicitarle al entrevistado que se imagine que debe explicarle todas sus tareas o actividades a un doble que lo reemplazará al día siguiente en su jornada laboral.

de identidad asumida porque realiza algunos contenidos en su propia lengua, pero predominan los de idioma español y los formatos utilizados por los grupos mayoritarios o externos a su cultura, y *Radio Nasa* muestra la identidad negociada porque su producción radiofónica enfatiza en los rasgos de su propia cultura, pero sin excluir los de la población mayoritaria.

Estas investigaciones enfatizan en las posibilidades que ofrece la radio a los procesos de fortalecimiento de la identidad de estas comunidades, aunque no destacan las tensiones ni conflictos derivados de la incorporación de las emisoras.

Estudios sobre la relación entre la radio y el Estado

Ahora bien, en este grupo se ubican tres artículos, uno de Rodríguez y El Gazi (2007a) y dos de Cortés (2019a; 2019b).

Rodríguez y El Gazi (2007a) reflexionan sobre la respuesta de las comunidades indígenas a las disposiciones del Gobierno nacional sobre la implementación y desarrollo de las emisoras en sus territorios, considerando la legislación vigente y la labor de la Unidad de Radio del Ministerio de Cultura, acciones posteriores a la Constitución Política de 1991.

Con respecto a la legislación, enfatizan que aunque el Estado se ha comprometido a garantizar el acceso de los grupos étnicos al espectro electromagnético y a los medios masivos estatales, así como la creación de medios propios[8], somete a las emisoras indígenas a reglamentaciones que no favorecen su sostenibilidad económica porque las obliga a clasificarse como *emisoras de interés público* o *emisoras comunitarias*, lo que les impone una serie de restricciones acerca de la gestión de contenidos y de recursos.

[8] Las autoras retoman el parágrafo 2 del artículo 20 de la Ley 335 de 1996: "El Estado garantizará a los grupos étnicos el acceso permanente el uso del Espectro Electromagnético y a los servicios públicos de Telecomunicaciones y medios Masivos de Comunicación del Estado, la creación de sus propios medios de comunicación en sus diferentes modalidades y la realización del Plan de Desarrollo para los grupos étnicos, con criterio de equidad, reconocimiento de la diferenciación positiva, la igualdad de oportunidades y justicia distributiva acorde a la Legislación de las Comunidades, con el objeto de garantizar sus derechos étnicos, culturales y su desarrollo integral. Ordénese al Ministerio de Comunicaciones* y la Comisión Nacional de Televisión que a partir de un mes de sancionada la ley, expidan de manera especial los mecanismos legales necesarios para tal efecto acorde a las leyes de los grupos étnicos".

Las autoras destacan la labor realizada por la *Unidad de Radio* del Ministerio de Cultura para promover el diálogo entre el Gobierno y las comunidades indígenas acerca de la pertinencia, intereses y posibilidades de la instalación de emisoras. Según Rodríguez y El Gazi (2007a) esta discusión se puede enmarcar en lo que Salazar (2004) denomina la *Poética de las tecnologías de la información y la comunicación*, es decir:

> La forma en que los medios toman vida y funcionan en una comunidad, cultura o grupo determinado mediante su puesta en práctica o poiesis. La poética de las TICs se preocupa por comprender cómo la puesta en práctica social de la tecnología está cimentada en relaciones culturales politizadas y en instancias de agencia social, generalmente enraizadas en solidaridades locales. (Salazar como se citó en Rodríguez y El Gazi, 2007, p. 251)

Frente a la consulta sobre la instalación de las emisoras, los pueblos indígenas respondieron de manera distinta, según sus prácticas culturales, políticas y sociales. Los wayúu realizaron una consulta al interior de su pueblo, algunas comunidades del Amazonas prefirieron la telefonía rural a la radio, los kogui rechazaron esta posibilidad porque la consideraron como una intromisión, los awá, nasa y los guambianos plantearon que las emisoras debían estar articuladas a sus planes de vida, necesidades y cultura; además, estas dos últimas comunidades consideraron la radio como una herramienta útil para sus proyectos políticos y movilizaciones.

Este trabajo permitió evidenciar que cada comunidad indígena tiene su propia manera de relacionarse con los medios y tecnologías de información y comunicación y por ello, no pueden ser abordados desde las instancias estatales como grupos homogéneos.

Desde una perspectiva etnográfica, Cortés (2019a y 2019b) examina las consecuencias de la intervención del Estado en el desarrollo de las emisoras indígenas en Colombia, a partir de dos casos situados en el departamento

del Cauca: *radio Payumat* (pueblo nasa) y *namuy wam* (pueblo misak)[9]. El autor plantea tres problemáticas asociadas a la injerencia del Estado y a las características propias de la radio: 1. Una legislación contradictoria que en lugar de empoderar los proyectos mediáticos indígenas reducen su potencial político. 2. El rol de la radio como instrumento de disrupción de la modernidad y 3. Las luchas políticas internas en estas comunidades (2019a, p.28).

Para Cortés (2019a) la legislación que cobija las emisoras indígenas es contradictoria, porque provee un marco para su existencia, pero al mismo tiempo restringe su capacidad de acción. La legislación estatal se soporta en una retórica de la inclusión, aboga por mecanismos de asistencia y apoyo pero no garantiza ni el funcionamiento ni la continuidad de este tipo de proyectos, porque limita sus condiciones económicas y de producción de contenidos, les impide vender pauta publicitaria, les obliga a pagar impuestos (uso del espectro electromagnético, Sayco y Acinpro[10], servicio de energía eléctrica, entre otros) les prohíbe utilizar estos espacios para realizar comentarios políticos, les obstaculiza la posibilidad de trabajar en red, entre otras restricciones que van en contravía de las especificidades y objetivos de estas emisoras. Estas disposiciones promueven la dependencia de las emisoras de donantes externos y no cuestiona los mecanismos de exclusión de los grupos indígenas del sistema de los medios de comunicación en el país.

Desde otro punto de vista, Cortés (2019a) indica que la radio opera como una *herramienta de disrupción propia de la modernidad*, porque, aunque este medio ha favorecido algunas dinámicas sociales y culturales en estas comunidades, ha generado consecuencias negativas, como el reemplazo de las prácticas comunicativas más horizontales y de intercambio personal.

[9] Estos artículos tienen como punto de partida la tesis doctoral del autor titulada: *Community Oriented Radio Stations and Indigenous Inclusion in Cauca, Colombia* (Cortina A., 2017).

[10] Sayco es una sociedad de gestión colectiva de Derechos de Autor, sin ánimo de lucro, cuyo objeto principal "es la recaudación y distribución de los derechos patrimoniales de autor" (ver: http://sayco.org/) y Acinpro es la asociación colombiana de intérpretes y productores fonográficos que se encarga de "gestionar y distribuir los derechos de la comunicación pública de la música fonograbada" (ver: https://www.acinpro.org.co/).

Además, la incorporación de la radio ha agudizado conflictos de poder, al interior y al exterior de los grupos. Al interior, se han presentado dificultades entre los comunicadores o productores de contenidos y las autoridades indígenas por la perspectiva crítica, los fines de las emisoras o el tipo de contenidos; al exterior se han observado disputas entre distintas comunidades por recursos.

En síntesis, el autor propone una visión crítica frente a la labor del Estado en el acompañamiento, regulación y apoyo de las emisoras indígenas, aunque destaca la labor de la radio para el fortalecimiento de proyectos colectivos, su análisis devela las tensiones y contradicciones de la presencia de un medio de comunicación en las comunidades indígenas. Para el autor, la intervención del Estado en estos procesos puede caracterizarse como una *política neoliberal cultural,* que delega la responsabilidad de determinados servicios públicos en manos de los propios ciudadanos.

Estos estudios subrayan las contradicciones entre las políticas estatales y la implementación de los proyectos mediáticos en las comunidades indígenas. Cortés (2019a) asume una perspectiva crítica acerca de la implementación de la radio, aunque reconoce las potencialidades que tiene, también advierte sobre las ambigüedades del Estado y las tensiones que genera.

Estudios sobre la relación entre la radio, el conflicto armado y el Estado

La relación entre la radio, el conflicto armado y el Estado ha sido explorada por Murillo (2008; 2010), a partir del análisis de *radio payumat* (pueblo nasa), una estación local de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca. Desde su perspectiva, *radio payumat* es un ejemplo de esfera pública en el contexto del conflicto armado, porque se constituye en un espacio abierto, pluralista, participativo que facilita la discusión, el debate, la cultura de la intervención ciudadana y la acción directa. El trabajo de revisión documental y etnográfica permite trazar la historia de la emisora, sus vínculos con el movimiento de base, con el activismo social, con sus posturas políticas y con la forma como ha operado como una herramienta interna para la

organización y como un vehículo para la denuncia y la resistencia. En este caso, la radio ha permitido construir una agenda informativa propia, además de divulgar el mensaje de la lucha del pueblo indígena hacia afuera.

En el entrecruce de la presión de los grupos armados, de la explotación económica y de la discriminación, la radio ofrece posibilidades para ampliar los horizontes colectivos del pueblo indígena nasa. La posición de Murillo (2008; 2010) exalta los rasgos y posibilidades de la emisora indígena como esfera pública.

En síntesis, los estudios ubicados en esta tendencia subrayan la importancia de la radio para las comunidades indígenas porque se constituye en un medio que potencia los procesos identitarios, culturales y de visibilización de su lucha, no obstante, también evidencian las tensiones que se generan con su incorporación tanto al interior como al exterior del grupo. Asumir una perspectiva comparativa, favorece observar la diversidad y variabilidad de las respuestas de los pueblos indígenas frente a la radio, según sus prácticas ancestrales, posiciones políticas y culturales.

Lo indígena en medios informativos

Esta tendencia tiene como antecedente un trabajo realizado por autores colombianos que no se incluyó en el corpus porque fue publicado en una fecha anterior a la definida para la búsqueda, pero que sienta las bases para la indagación de la representación de lo indígena en los medios informativos: la representación de lo indígena en los medios de comunicación. En minga con los pueblos indígenas y por el derecho a su palabra (González y Arteaga, 2005). El trabajo de González y Arteaga (2005) se realizó de manera conjunta entre la Universidad del Valle y los pueblos indígenas kokonuco, totoró, yanacona, guambiano y nasa. El estudio distingue los mecanismos y formas empleadas por los medios para hacer referencia los indígenas y se centra, principalmente, en la información noticiosa. Se llevó a cabo un trabajo de tipo comparativo del tratamiento noticioso de la prensa, la radio y la televisión sobre lo indígena y se encontró que se recurría a los estereotipos, predominaba el uso de fuentes oficiales y se tendía a criminalizar o

victimizar a estos grupos, entre otros aspectos. Identifica diferentes "funciones de la representación mediática" hacia lo indígena utilizada por los medios: 1. Omisión, de eufemización y de invisibilización, 2. Colectivización, 3. Victimización 4. Criminalización, 5. Segregación y exclusión, 6. Defensa y revaloración, 7. Arcaización, y 8. Cosificación. Cada una de estas categorías alude a la manera como los medios de comunicación construyen la información noticiosa sobre los indígenas, y en general, se observa un tratamiento periodístico que enfatiza en aspectos problemáticos o negativos.

En esta tendencia se ubican dos artículos uno de Cortés (2016) y otro de Salazar (2018). Ambos publicados en revistas nacionales. Los autores son de nacionalidad colombiana, uno adscrito a la Universidad de California (Estados Unidos), en calidad de estudiante de doctorado y el otro a la Corporación Universitaria Minuto de Dios -UNIMINUTO (Neiva). La tabla registra los trabajos por año.

Tabla 2. *Publicaciones resultado de investigación sobre la representación de lo indígena en medios informativos, por año*

Año	Artículo Revista Nacional	Total
2016	1	1
2018	1	1
	2	2

Fuente: elaboración propia.

Estos artículos comparten en común el interés por examinar la representación de las movilizaciones indígenas elaboradas por el periodismo colombiano, con el propósito de develar los mecanismos, a través de los cuales los medios de comunicación hegemónicos producen información noticiosa sobre la población indígena y de evidenciar las causas asociadas a las decisiones de estos medios y sus periodistas.

Cortés (2016) realizó un análisis de contenido de artículos publicados en los diarios nacionales El Espectador y El Tiempo y de las emisiones de los

noticieros de los canales de televisión privados como Caracol y RCN[11], sobre la *Minga de Resistencia Social y Comunitaria* en el año 2008 y la del 2009[12].

A partir de los datos, Cortés (2016) encontró que la información noticiosa de diarios y noticieros tendió a reproducir la criminalización de las protestas realizada por el Gobierno nacional, a replicar la versión oficial de los hechos y a invisibilizar las movilizaciones (Cortés, 2016), además, destacó la labor de algunos columnistas de opinión que apoyaron el movimiento indígena.

Para explicar los problemas de la representación de las marchas indígenas, el autor propone tres causas: 1. El monopolio de los medios de comunicación que puede relacionarse con la injerencia de determinados grupos económicos y sus intereses políticos en la definición, producción y cubrimiento de los hechos noticiosos. 2. Los problemas de la práctica del periodismo, vinculados a la violencia física perpetrada contra los periodistas, la censura, las malas condiciones laborales y la pobre calidad de la capacitación en la profesión (Cortés, 2016) y 3. Afinidad ideológica del periodismo y el poder, la cercanía de la labor periodística a las élites políticas que históricamente han rechazado a las minorías étnicas (Cortés, 2016). La identificación de estas causas, le lleva al autor a plantear que el problema de la representación de las movilizaciones indígenas es un asunto de orden estructural y no depende de una coyuntura en particular.

[11] Ante la dificultad de acceder a las emisiones de los noticieros en los archivos de los canales de televisión, el autor recurrió a los archivos recolectados por el *Tejido de Comunicación* de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN).

[12] La *Minga de Resistencia Social y Comunitaria* del 2008 fue convocada por organizaciones como la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca), se llevó a cabo entre el 12 de octubre y el 25 de noviembre del 2008 en diferentes departamentos de Colombia y se calcula que participaron entre sesenta mil y cuarenta y cinco mil indígenas. Tenía como propósito denunciar procesos de despojo de las comunidades y proponer una agenda política alternativa sobre el Tratado del Libre Comercio, contra el despojo, las reformas constitucionales que desfavorecían a estos grupos, y por la construcción de una agenda de los pueblos. La movilización del 2009 fue promovida por aspectos como: 1. El respeto de los derechos humanos y el "buen nombre" del movimiento indígena 2. Respeto por las declaraciones internacionales, acuerdos y convenios, en particular, la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas 3. La suspensión y revocación de la legislación de desalojo, la cual está estrechamente ligada con los tratados de libre comercio (Cortés, 2016).

Salazar (2018) analiza y contrasta el cubrimiento periodístico sobre la *Minga de Resistencia Social y Comunitaria* en el 2008, la recuperación del cerro El Berlín en el 2012 y las *Mingas de Liberación de la Madre Tierra* realizadas en el Huila entre el 2012 y 2013, llevado a cabo por medios de comunicación nacionales en su versión digital (El Tiempo, El Espectador, Revista Semana, Caracol y RCN), por medios locales del Huila (Opanoticias y La Nación), y por colectivos y organizaciones indígenas, (el Tejido de Comunicación Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca y el Tejido Colectivo Viento de Comunicación, en el Huila). El interés es examinar los procesos de deslegitimación y estigmatización de las movilizaciones indígenas a través de los discursos de los medios de comunicación hegemónicos y contrastarlos con el cubrimiento de los hechos realizado por los colectivos de comunicación indígenas.

Teóricamente, el estudio se sustenta, principalmente, en concepciones sobre la movilización social de Tilly (1978) y Lebot (2013) de la comunicación resistente y emergente de Kaplún (2012) en la visión sobre los medios como aparatos ideológicos del Estado de Althusser (1988) la noción de estigma de Goffman (2006) y la concepción sobre comunicación desde la perspectiva del pueblo nasa, de acuerdo con los planteamientos de Almendra y Rozenthal (2013).

Ahora bien, en cuanto a la metodología utilizada fue de tipo cualitativo, se realizó etnografía virtual, antropología tecnológica, análisis de contenido de los medios y entrevistas a los indígenas sobre la comunicación indígena. A partir del análisis, Salazar (2018) se plantea que los medios de comunicación nacionales y locales estigmatizaron, deslegitimaron, criminalizaron, descontextualizaron e invisibilizaron las marchas indígenas. En cambio, los colectivos de comunicación indígenas expusieron los argumentos sobre los que se fundamentaban las movilizaciones, denunciaron la violencia ejercida contra ellos y desvirtuaron la información que provenía de las fuentes oficiales.

Los trabajos de Cortés (2016) y de Salazar (2018) coinciden en asumir una perspectiva crítica frente al cubrimiento periodístico realizado por los

medios de comunicación hegemónicos, porque reproducen las versiones oficiales y no indagan la visión de los hechos de los pueblos indígenas.

Estudios sobre la producción audiovisual indígena

En Colombia existe una amplia producción audiovisual indígena[13] que se expresa en festivales[14], reconocimientos o premios nacionales e internacionales[15], colectivos[16], procesos de formación[17] y que para su desarrollo ha contado con el apoyo del Estado[18], de organizaciones internacionales y de la academia, sin embargo, y a pesar, del avance en la realización audiovisual, esta ocupa un lugar bastante marginal para los agentes vinculados a

[13] Sobre filmografía indígena consultar *Cuadernos de Cine Colombiano* 17A y 17B del año 2012, el trabajo de Mateus (2013) y el listado consignado en Mora (2015, págs. 221-225).

[14] Ejemplos de estos festivales o muestras son: *Muestra de cine y video indígena en Colombia Daupará* (https://daupara.org/), *Festival de cine indígena en línea* (https://es.iyil2019.org/festival-de-cine-indigena-en-linea-oiff/), *Festival internacional de cine y video indígena* organizado por la CLACPI (Coordinadora latinoamericana de cine y comunicación de los pueblos indígenas: https://clacpi.org/)

[15] Algunos ejemplos de los reconocimientos y premios son: El documental *Ushui, la luna y el trueno*, producido por el Colectivo Bunkuaneiuman de la Organización Golkushe Tayrona, fue seleccionado para participar en el ImagineNATIVE Film + Media Arts Festival de Toronto en el 2019 (Canadá). El documental: *El país de los pueblos sin dueños* obtuvo el Premio Nacional Documental nacional otorgado por el Ministerio de Cultura de Colombia (2009). El video del pueblo kankuamo, *Mujeres que tejen cultura*, recibió el premio India Catalina, del Festival de cine de Cartagena (2011), El documental *Ushui* recibió el premio mejor documental en el festival Alucine Latin Film & Media Arts Festival (2017).

[16] Mora (2012), menciona algunos de estos colectivos: Tejido de Comunicación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, ACIN (pueblo nasa). Colectivo Zhigoneshi de la Organización Gonawindúa Tayrona de la Sierra Nevada de Santa Marta (pueblos wiwa, kogui y arhuaco). Fundación Cineminga (pueblo nasa). Fuerza de Mujeres Wayúu (pueblo wayúu). Organización Indígena Yanama (pueblo wayúu). Organización Indígena de Antioquia (pueblos embera, kuna tule y senú). Fundación Nasa Wala (pueblo nasa). Colectivo de Comunicaciones del Territorio Tamabioy (pueblos kamentsá e inga). Programa de Comunicaciones del pueblo misak (pueblo misak). Kankuama TV (pueblo kankuamo). Producciones Tawa Inti Suyu (pueblo cofán). Colectivo de Comunicación del Territorio Quillasinga (pueblo quillasinga). Nuevos Decimeros (pueblo senú). Grupo de realizadores del Pirá-Paraná (pueblos makuna, barasana, tatuyo). Grupo de Benhur Teteye (pueblos bora y huitoto).

[17] Un ejemplo de procesos de formación de realizadores audiovisuales lo constituye el *wayuuLab,* laboratorio de cine para indígenas en Colombia, organizado por la Red de Comunicaciones del pueblo wayuu.

[18] El Ministerio de Cultura a través de las becas de producción ha apoyado la realización de diferentes documentales, ver: Banco de contenidos: (https://bancodecontenidos.mincultura.gov.co/ComunicacionIndigena/television.html).

los circuitos audiovisuales (críticos, productores, directores, distribuidores, entre otros), en la historia del cine colombiano y en la investigación académica (Mora, 2012).

En la revisión se identificaron tres artículos en revistas nacionales[19], uno en revista internacional[20], siete capítulos en libro nacional[21] y un libro nacional. Los autores son de nacionalidad colombiana, tres de ellos se encuentran vinculados a universidades nacionales (Universidad del Valle y uno de los autores ha participado como docente en diferentes universidades del país), otro está en la universidad en Francia (Universidad François-Rabelais de Tours) y seis participan directamente en distintos colectivos u organizaciones dedicadas a la exhibición, producción o realización audiovisual, cuatro de ellos son indígenas con formación en distintas áreas de conocimiento[22]. La tabla registra las publicaciones por año.

Tabla 3. *Publicaciones resultado de investigación sobre producción audiovisual indígena, por año*

Año	Artículo Revista Nacional	Artículo Revista Internacional	Capítulo de libro nacional	Libro nacional	Total
2011			1		1
2012	3				3
2013				1	1
2014		1			1
2015			6		6
Total	3	1	7	1	12

Fuente: elaboración propia.

[19] Cuadernos del cine colombiano editado por la Cinemateca Distrital y el Instituto Distrital de las Artes -Bogotá (IDEARTES).

[20] Revista chilena de antropología visual.

[21] Seis de los capítulos reseñados pertenecen a una misma publicación: *Poéticas de la resistencia. Video indígena en Colombia*. Este libro se deriva de la *Beca de investigación de la imagen en movimiento en Colombia* (Cinemateca Distrital y del Instituto Distrital de las Artes-Bogotá) y de la *Beca de investigación en cine y audiovisual en Colombia* de la dirección de cinematografía del Ministerio de Cultural en el 2012.

[22] Ismael Paredes (comunicador social y periodismo), Ketty Fuentes (sociología), Fernanda Barbosa (Trabajo social-maestría en Cooperación Internacional y Gestión de Proyectos Sociales), Daniel Maestre (experiencia en Derechos Humanos y Justicia Comunitaria).

A partir de los datos, es posible ubicar cuatro grandes problemáticas que han sido abordadas por los trabajos: 1. La historia del video y el cine indígena. 2. Las especificidades de la producción audiovisual indígena. 3. El problema de la representación y la auto representación, y 4. Las audiencias indígenas.

Historia del cine y el video indígena

En este grupo se ubican los trabajos que permitieron elaborar una aproximación histórica o la reconstrucción de la experiencia de la producción audiovisual indígena, considerando materiales producidos por agentes externos o por las comunidades.

Los estudios de Mateus (2012; 2013)[23] permiten construir un panorama de la producción del cine y el video indígena en el país, a partir de la revisión de filmografía y del análisis de los cambios de las formas de representación. Se identifican tres etapas: 1. El descubrimiento del indígena por el cine nacional (1929-1964). En esta fase, la población indígena ocupa un lugar secundario en las producciones o son representados como sujetos que requieren ser evangelizados. 2. Redescubrimiento del indígena por el cine (1968-1980). Se realiza una valoración de lo indígena y empieza a ganar protagonismo en la producción audiovisual. 3. Etapa contemporánea (desde la década del ochenta). Los pueblos indígenas comienzan a producir contenidos audiovisuales propios o en colaboración con otros y someten en cuestión las maneras de ser representados y de auto representarse.

Por otra parte, se encuentran trabajos elaborados por integrantes de colectivos de producción audiovisual indígena que permiten trazar en el tiempo los recorridos, temáticas e intereses de estos grupos y también acceder a sus reflexiones y desafíos. Maestre-Villazón y Fuentes-Bolaños (2015) exponen algunas consideraciones sobre la memoria audiovisual del pueblo kankuamo, su participación en la producción del documental *Sagas,*

[23] El libro *El indígena en el cine y el audiovisual colombianos: imágenes y conflictos* tiene como base la publicación de la autora titulada: *L'Indien dans le cinéma et l'audiovisuel latino-américains: images et conflits.*

mujeres de sabiduría del pueblo wiwa y un balance de la experiencia del canal comunitario *Kankuama TV*. Paredes (2015) presenta el *canasto audiovisual* de pueblos amazónicos compuesto por ocho producciones audiovisuales. Relata el proceso de realización de cada una de estas piezas, sus temáticas, objetivos y retos.

Aunque los trabajos mencionados en este apartado no pretenden elaborar una historia del video o del cine indígena, en sentido estricto, aportan a su construcción en la medida en que permiten rastrear el recorrido y transformaciones de las experiencias audiovisuales en el tiempo.

Especificidades de la producción audiovisual

Las investigaciones de esta tendencia se ocupan de examinar las características, modalidades y tensiones de la producción audiovisual indígena. La discusión gira alrededor de tres problemáticas: 1. La epistemología de lo audiovisual indígena. 2. El problema de la representación y autorepresentación. 3. Memoria, identidad y resistencia.

La "epistemología" de lo audiovisual indígena

La cuestión sobre la "epistemología" de lo audiovisual indígena se refiere a los desafíos que implica la construcción de categorías para definir y analizar los procesos y prácticas audiovisuales. Al respecto, Mora (2012; 2015) indica que se han elaborado distintos intentos para denominar y conceptualizar los videos y el cine indígena, algunos de ellos pretenden imponerles categorías propias de otras prácticas comunicativas y en otros casos, solo logran captar algunas de sus particularidades. Han surgido propuestas elaboradas por actores externos y otras por los propios colectivos de producción audiovisual indígena. Como indica Mora (2015), los antropólogos han utilizado categorías como *video indígena*, *audiovisual indígena*, *medios indios* o *medios aborígenes*, mientras que algunos autores indígenas prefieren dejar de lado la denominación de obra audiovisual y prefieren referirse a sus producciones como *materiales de comunicación* o *simplemente videos*.

Ahora bien, la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Video de los Pueblos Indígenas (CLACPI) (como se citó en León, 2017) propuso la siguiente denominación:

> Para las organizaciones y los individuos que componen CLACPI, el cine y/o video indígena incluye obras, y sus directores y cineastas, que aplican un firme compromiso de dar voz y visión digna del conocimiento, la cultura, proyectos, reclamos, logros y luchas de los pueblos indígenas. Implícita también está la idea de que este tipo de cine y video requiere un alto grado de sensibilidad y la participación activa de las personas que aparecen en pantalla. Dicho de otro modo, el cine y video indígena intenta utilizar esta poderosa herramienta para fomentar la auto-expresión y fortalecer el desarrollo real de los pueblos indígenas. (Córdova, 2011, p. 86)

La propuesta de CLACPI ha reunido cierto consenso, sin embargo, el debate se ha mantenido abierto, debido a la variabilidad y diferencias de las producciones, los pueblos indígenas, los contextos, las perspectivas de los actores implicados e incluso el hecho de que esta práctica es relativamente reciente.

En ocasiones, los conceptos enfatizan en los usos, en los propósitos, en los realizadores o en las estéticas. Esta discusión sobre las categorías para definir la producción audiovisual indígena en Colombia es consistente con debates en otros contextos. Por ejemplo, Mora (2015) indica que se ha intentado conceptualizar el cine y video indígena utilizando términos como *video comunitario*, *cine imperfecto* y *cine doméstico*. León (2017) señala que se han propuesto conceptos como, *cine del cuarto mundo* (Shohat y Stam, 2002), *medios indígenas* (Ginsburg, 1991) y *estéticas enraizadas* (Córdova, 2011). Frente a este panorama, León (2017) propuso el concepto de *prácticas audiovisuales indígenas*:

> La noción de prácticas audiovisuales designa el uso de tecnologías audiovisuales por parte de sujetos indígenas (individuos, colectivos, multitudes en diáspora) que piensan, actúan y crean,

> desde cosmovisiones y epistemologías diversas, en el contexto de comunidades post-tradicionales que desafían los binarismos del pensamiento moderno-colonial: arte/artesanía, comunidad/individuo, ancestral/contemporáneo, política/estética, popular/letrado, alternativo/masivo, hegemónico/subalterno. (pp. 84-85)

A pesar de las diferencias entre las conceptualizaciones, lo que pretenden estas propuestas, de una u otra manera, es reconocer la especificidad de lo audiovisual indígena, que supone: procesos particulares de apropiación de las tecnologías de comunicación, de producción de narrativas y relatos, de circulación de contenidos, y unos fines ligados a la cosmovisión de un pueblo indígena, a sus prácticas culturales, a sus lenguajes y a sus luchas por el reconocimiento, identidad, memoria y resistencia.

Esta discusión es relevante en la medida en que lo que está en juego es la identificación de los rasgos diferenciadores de la producción audiovisual indígena, aspecto sobre el que hay algunos acuerdos. Por ejemplo, para Mora (2015) las características más relevantes del video indígena son las siguientes: 1. Expresión de raíces propias de un pueblo indígena. 2. Vinculado a procesos de agenciamiento político y a la defensa de los derechos. 3. Dirigido a audiencias propias y a públicos solidarios. 4. Elaborado a través de un trabajo colectivo que se sustenta en decisiones de contenido de la comunidad y a su servicio. 5. Búsqueda de un lenguaje propio, autónomo, independiente y descolonizado. 6. Orientado por fines educativos. 7. Requiere de apropiación de herramientas tecnológicas. 8. Comprometido con la cosmogonía de los pueblos indígenas.

La discusión sobre la conceptualización ha estado ligada con la de los marcos teóricos desde donde están estas producciones. Esta reflexión ha sido planteada por Mora (2012) quien propone considerar un enfoque interdisciplinario que involucre distintas perspectivas teóricas y abordajes metodológicos, como la crítica decolonial, los estudios culturales, la filosofía, la sociología de los medios de comunicación, la semiología, la dimensión política del cine y la cultura visual, entre otros; además, indica que el estudio del video y el cine indígena exige examinar la relación entre la introducción

de tecnologías de producción audiovisual, la visibilización de las identidades étnicas que posibilita el uso de esas tecnologías y las demandas de los pueblos indígenas acerca de las políticas de comunicación (Mora, 2012). Esto obliga a su vez a analizar narrativas, contextos de creación, los agenciamientos y tensiones en relación con la construcción y puesta en marcha de las políticas públicas de comunicación. Mora (2012) plantea tener en cuenta cuatro líneas complementarias para el análisis de estas prácticas: 1. *Tensiones del multiculturalismo en la producción audiovisual indígena*, es decir, las tensiones surgidas entre el reconocimiento del Estado a los pueblos indígenas, la distancia de determinados agentes del campo cinematográfico frente a estas producciones, y el interés de algunos colectivos por permanecer por fuera de proyectos multiculturales. 2. *Desde las estrategias propias de la comunicación indígena*: los dilemas entre las prácticas comunicativas propias y las vinculadas con el uso de las tecnologías de producción audiovisual. 3. *Regímenes de construcción de la autorepresentación audiovisual indígena*: decisiones estéticas, éticas, narrativas y de expresión de los autores. 4. *Comunicación indígena y política pública*: escenarios y conflictos relacionados con la formulación y puesta en marcha de políticas públicas de comunicación.

Como se ha observado, los trabajos ubicados en esta tendencia se encargan de subrayar la necesidad de someter a discusión las categorías y enfoques teóricos existentes para conceptualizar y examinar el video y el cine indígena, considerando que se trata prácticas y procesos particulares y situados.

El problema de la representación y autorepresentación

Los trabajos que se ocupan de la representación y autorepresentación tienden a orientarse por preguntas como: ¿quién representa a quién, con qué intención, con qué lenguaje y en qué contexto? (Mora, 2015a). Estas cuestiones implican interrogarse sobre los objetivos, la autoría, los relatos, las convenciones, los espacios, procesos, actores sociales y tiempos a los que hacen referencia las producciones audiovisuales indígenas. Estos estudios se caracterizan por examinar las convenciones narrativas y estéticas de las piezas producidas sobre o por los pueblos indígenas (Mora, 2014; 2015a; 2015b),

así como los consensos y mediaciones simbólicas de la comunidad para relatar determinados sucesos, personajes o acciones. De forma continua, se evidencian las tensiones entre los *regímenes hegemónicos de la representación* y los modos de representación construidos por la propia comunidad, de igual forma, se manifiestan los dilemas éticos y políticos, así como las disputas entre las dinámicas de visibilización - invisiblización, y de legitimación-deslegitimación de imágenes y relatos.

Mora (2014) analiza algunos documentales elaborados sobre o por el pueblo nasa ubicado en el departamento del Cauca, los diferentes dispositivos utilizados para narrar las marchas, los conflictos por la tierra, la tragedia natural, los asesinatos de los líderes y también, sus utopías, relatos míticos y prácticas ancestrales. Propone una reflexión sobre los registros audiovisuales y las *mediaciones interculturales* surgidas entre el uso de convenciones del periodismo, del documental antropológico y de las narrativas elaboradas por la comunidad nasa. De igual forma, expresa la distancia entre el cubrimiento de los medios de comunicación hegemónicos sobre las movilizaciones indígenas y la que realiza la comunidad.

En *Palabras e imágenes en el corazón del mundo*, Mora (2015b) propone una reflexión sobre una videografía producida sobre y por pueblos indígenas que habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta, los procesos de apropiación de la tecnología, las estrategias narrativas para registrar los mensajes de los *mamos* o líderes espirituales, las amenazas al territorio, las luchas por el territorio y por la memoria.

Los trabajos sobre la representación y autorepresentación destacan que, en ocasiones, los videos o el cine indígena se dirigen a la propia comunidad y en otra hacia públicos externos y persiguen distintos objetivos, como lo ha señalado Mora (2014, 2015a, 2015b), mostrar la violencia ejercida contra ellos y la lucha, *objetivar la memoria*, *reparar la tragedia individual y la colectiva* y *comunicarse con los otros*, no obstante, uno de los aspectos más importantes es que operan como recursos de *agenciamiento político* y no como *ejercicios de creación artística*.

Estos trabajos se esfuerzan por revelar las operaciones discursivas y narrativas para relatar las experiencias vitales y la cosmovisión de los pueblos indígenas.

En esta tendencia, cabe destacar el trabajo de Barbosa (2015) quien propone una reflexión que contrasta la importancia de las mujeres indígenas en los procesos comunicacionales y culturales de sus comunidades y las dificultades que tienen para acceder a los recursos formativos, técnicos, financieros y materiales para producir y representar sus propias historias. De igual manera, analiza producciones audiovisuales realizadas por mujeres indígenas (*Mu Drua*, *En mi idi*oma, *La nueva casa de Hilda*, *El retorno del Cubai*, *Licenciatura en pedagogía de la madre tierra*), entrevista a algunas de sus realizadoras y a integrantes de los circuitos de producción audiovisual en el país, para destacar el tipo de historias que narran estas mujeres, las temáticas que abordan y los desafíos que tienen para representar los problemas relacionados con la "pérdida de la cultura", los desarraigos y también de las prácticas ancestrales y fortaleza de sus pueblos. En este caso, lo que destaca Barbosa (2015) es que la representación y autorepresentación de lo indígena debe ser examinado considerando la equidad de género, un reclamo que ha ido ganando espacio a través de los encuentros de mujeres indígenas realizadoras audiovisuales y en los circuitos de producción audiovisual.

Memoria, identidad y resistencia

Las reflexiones sobre la representación y autorepresentación de lo indígena se sustentan en una discusión sobre los vínculos de estas producciones con la memoria, la identidad y los procesos de resistencia. Los videos se constituyen en dispositivos para activar, condensar, objetivar las memorias del grupo sobre los recuerdos ignominiosos, las persecuciones, los asesinatos, pero también, sobre los ancestros, las utopías colectivas y el *buen vivir* (Maestre Villazón y Fuentes Bolaño, 2015). Estos ejercicios de memoria se vinculan con la reflexión sobre la identidad, sobre las diferencias con los otros, con las particularidades de ser indígena y adicionalmente y con la

manera como estas tecnologías de producción audiovisual participan de la lucha y resistencia. Al respecto, es importante mencionar el trabajo de Aguilera y Polanco (2012)[24] que plantea que la producción audiovisual hace parte de lo que el pueblo nasa ha denominado *Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la Verdad y la Vida*, desde el que se concibe la comunicación integral, en tres sentidos, porque involucra a distintos medios que se relacionan con las prácticas comunicacionales propias, porque todos los medios pueden confluir en uno solo y porque todos los integrantes del Tejido están comprometidos a manejar todos los medios. Desde esa perspectiva, lo audiovisual se vincula con una estrategia amplia de comunicación y con la resistencia, con unos propósitos específicos, pero considerando las características del lenguaje audiovisual. Estas decisiones orientadas por el plan de vida de la comunidad y su perspectiva política, se relacionan con decisiones de tipo estético, como privilegiar los testimonios del grupo y no tanto de las autoridades indígenas o dejar de lado la voz en off.

Audiencias y públicos

En algunos de los trabajos mencionados, aparecen alusiones directas o indirectas a las audiencias o a los públicos, pero quizá una de las aproximaciones más amplia sobre esta temática, la presenta Villanueva (2015) quien a partir de su propia experiencia y la del *Tejido de Comunicación* de la ACIN, elabora una reflexión sobre las interacciones de las audiencias con la producción audiovisual indígena. Para Villanueva (2015) es necesario considerar que el cine y el video indígena circula a través de diferentes espacios, con distintos formatos y propósitos, por ejemplo, en escuelas con fines pedagógicos, en tribunales de justicia como material de apoyo para realizar denuncias o defensa de derechos humanos, en muestras y festivales o a través de internet para visibilizar determinados procesos o en los resguardos para fortalecer el uso de la lengua y potenciar la memoria, entre otros. Estos diferentes usos

[24] La discusión sobre la categoría de resistencia y de imagen-política se presenta de manera más amplia en: Polanco y Aguilera (2011)

sociales de lo audiovisual se articulan con modalidades distintas de la interacción de las audiencias con estos contenidos. A pesar de la multiplicidad de las audiencias, Villanueva (2015) las clasifica en dos: interna y externa. La audiencia interna se caracteriza por asumirse en plural, como colectivo o comunidad, al igual que los realizadores y por establecer entre ellos interacciones constantes para formarse mutuamente y para darle forma al relato, a los códigos propios, a su historia, contada en muchas ocasiones en su propia lengua y que no es accesible para públicos externos. Tal vez, ese diálogo entre los productores y sus audiencias es uno de los rasgos más significativos de este tipo vínculos, porque se trata de la construcción conjunta de regímenes simbólicos de representación y autorepresentación.

Por su parte, las audiencias externas se ubican en diferentes registros, según los contextos y objetivos, en algunos casos, cercanas a las demandas y necesidades de los pueblos indígenas y en otras, con una interlocución problemática frente a sus propuestas.

En síntesis, la investigación sobre la producción audiovisual indígena se ha concentrado en discutir los asuntos sobre la epistemología de lo audiovisual, la historiografía, la representación, la memoria, la identidad y las audiencias. Se observa la participación de colectivos indígenas en la reflexión y sistematización del proceso de producción audiovisual y en esa medida, se someten a discusión los métodos y marcos de las ciencias sociales para pensar estos asuntos.

Estudios sobre tecnologías de comunicación e información

Trece publicaciones fueron agrupadas en la tendencia de tecnología de comunicación e información, aunque algunas hacen referencia a otros medios, privilegian la reflexión sobre este tipo de tecnologías.

Como se registra en la tabla, tres artículos fueron publicados en revistas nacionales[25], siete en revistas internacionales[26] y tres son libros nacionales[27].

Tabla 4. *Investigaciones sobre tecnologías de comunicación e información*

Año	Artículo Revista Nacional	Artículo Revista Internacional	Libro	Total
2010	1			1
2011		1	1	2
2014	1	1		2
2015		1		1
2016	1			1
2017		1	2	3
2018		2		2
2019		1		1
Total	3	7	3	13

Fuente: elaboración propia.

Según sus objetivos, estos trabajos pueden clasificarse en dos rutas, investigaciones que exploran el problema de los usos y apropiación social de las tecnologías y estudios que analizan la relación entre los *nuevos repertorios tecnológicos* y la manera como participan de lo político en el contexto de las comunidades indígenas.

Los trabajos sobre los usos y apropiación social de las tecnologías de comunicación e información pretenden develar la manera como estas tecnologías se incorporan en la cotidianidad de los pueblos indígenas, en el ámbito escolar y en sus luchas políticas. Se examinan los entrecruces entre las prácticas de comunicación ancestrales y las derivadas del uso de estas tecnologías. Interesa comprender la forma como desafían la cosmovisión

[25] Revistas nacionales: Luciérnaga (Politécnico colombiano Jaime Isaza Cadavid), Revista CS (Universidad ICESI), Revista desafíos (Universidad del Rosario).

[26] Revistas internacionales: NuestrAmérica, Revista ciencia e interculturalidad, Revista de Comunicación, Revista iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad, Revista Ámbitos, Revista Razón y palabra.

[27] Los libros fueron editados por las siguientes universidades públicas: Universidad del Valle, Universidad del Cauca y Universidad de Caldas.

indígena, cómo se establecen formas inéditas de uso de estas tecnologías y también cómo se generan resistencias. Los abordajes son muy diversos, se puede enfatizar en la indagación de las representaciones sociales que estos pueblos tienen sobre las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (TIC) (Cruz, 2018), en su incorporación en las prácticas pedagógicas (Ulcué-Ulcué, 2018) en las diferentes maneras como se establecen procesos de apropiación y resistencia frente a las TIC (Acosta- Nates, 2014; 2017; Quinchoa Cajas, 2011) analizar los usos y estrategias para su incorporación en la comunidad (Paz, 2015, 2017; Noreña, 2014) o examinar la forma como los medios y las tecnologías de comunicación participan de procesos de valoración social indígena evidenciando la complejidad identitaria de lo indígena (Tobar y Rodríguez, 2019).

De otra parte, se ubican trabajos enfocados en analizar el uso estratégico de las TIC para fines políticos y procesos de resistencia (Salazar-Torres, 2016; 2017). Interesa indagar la relación que se establece entre el empleo de la TIC y la protesta social que migra a contextos digitales, las disputas simbólicas que ahí se producen, la visibilización, estigmatización o el silenciamiento de estas luchas, las versiones contradictorias entre los discursos de los medios hegemónicos y los producidos por la propia comunidad, así como las dinámicas que posibiliten que la protesta alcance dimensiones globales.

Los estudios que analizan la relación entre los *nuevos repertorios tecnológicos* y la manera como participan de lo político en el contexto de las comunidades indígenas, se distancian de la noción de uso y de apropiación social porque de esta manera se subraya la concepción de la tecnología como una herramienta o instrumento externo que se incorpora; por el contrario, estos trabajos plantean que las tecnologías y la sociedad se coproducen. *los repertorios tecnológicos* se asumen como escenarios, como agentes sociales que posibilitan la expresión y la creación (Almendra et al., 2011). A partir del estudio de la de la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca) se plantea que la configuración de lo político se produce en medio de los nuevos repertorios tecnológicos y las prácticas ancestrales, de estructuras jerárquicas y de procesos participativos (Unás, 2010; Almendra et al., 2011).

Este abordaje se destaca por el trabajo colaborativo que se establece entre investigadores y comunicadores indígenas y no indígenas, porque se asume una perspectiva socioconstructivista materialista que ubica la categoría del trabajo como fundamental para comprender esa coproducción de las tecnologías y la sociedad.

Investigaciones sobre comunicación propia

En esta tendencia se identificaron ocho artículos publicados en español, seis de ellos en revistas internacionales[28] y dos en revistas nacionales[29]. Todos los autores son colombianos, siete se autorreconocen como indígenas[30] y participan activamente en distintos procesos organizativos de sus comunidades.

Tabla 5. *Publicaciones resultado de investigación sobre comunicación propia*

Año	Artículo Revista Nacional	Artículo Revista Internacional	Total
2009	1		1
2012	1		1
2018		2	2
2019		4	4
Total	2	6	8

Fuente: elaboración propia.

[28] Cinco de los artículos fueron publicados en la revista Ciencia e Interculturalidad de la Universidad de las regiones autónomas de la costa caribe nicaragüense (URACCAN). Un artículo fue divulgado a través de IC Revista científica de Información y Comunicación de la Universidad de Sevilla.

[29] Las revistas son: Educación y pedagogía (Universidad de Antioquia) y Comunicación y ciudadanía (Universidad externado).

[30] Los autores que se autorreconocen como indígenas hacen parte de grupos, colectivos u organizaciones indígenas y han desarrollado una trayectoria académica en diferentes áreas. Ellos son: Vilma Almendra (pueblo nasa-misak) integrante del tejido de comunicación-Asociación de cabildos del norte del Cauca; Dora Estella Muñoz Atillo (pueblo nasa), Tejido de comunicación We'jxia Kaa'senxi del cabildo de Corinto (Cauca); Luz Mery Avirama Calambas, dinamizadora de educación en el Consejo Regional Indígena del Cauca; Héctor Silvio Puama Tobar (pueblo sía), orientador dinamizador de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural, UAIIN-PEBI-CRIC; Ana Alicia Chocué Guasaquillo (pueblo nasa), comunicadora indígena; Sandra Clariza Ruiz Galíndez (pueblo kokonuco); Joaquín Viluche (pueblo nasa).

Los estudios sobre comunicación propia se caracterizan porque describen y plantean una reflexión acerca de las prácticas ancestrales y las costumbres que permiten la interacción entre los humanos, la naturaleza y lo espiritual. Reconocen la comunicación en una dimensión amplia ligada a la cosmovisión e historia de los pueblos indígenas.

Estos trabajos se sustentan teórica y metodológicamente en lo que se denomina *Cultivo y Crianza de Sabidurías y Conocimientos* (CCRISAC) que se constituye en una perspectiva de investigación elaborada en el marco de la Red de Universidades Indígenas Interculturales y Comunitarias de Abya Yala (RUIICAY)[31], de la cual hacen parte 11 universidades de diferentes países latinoamericanos, como Argentina, Bolivia, Colombia, Ecuador, México, Nicaragua y Panamá (Zapata Webb, 2018)[32]. La historia de estas instituciones está vinculada a las acciones de los grupos indígenas, afrodescendientes o movimientos sociales y comparten su interés por construir un modelo educativo acorde con dicha historia.

El CRRISAC comprende el conocimiento como un proceso de producción colectiva, enraizado en los saberes ancestrales y en la oralidad, asume la realidad desde una perspectiva holística que incluye a la *madre tierra*, a todos los seres vivos y a los espirituales (CRIC, 2021) . Considera que existen múltiples metodologías sustentadas en la forma como cada pueblo indígena concibe, siente y vive el conocimiento. Se fundamenta en el territorio, en la familia, en lo comunitario, en lo político, en las prácticas ancestrales, en lo espiritual y en la cosmovisión de cada pueblo indígena. Pretende contribuir a empoderar a la comunidad, a la defensa del territorio y a la lucha política.

[31] La red de Universidades Indígenas Interculturales y Comunitarias de Abya Yala se constituye en el 2018 con el propósito de aportar a la construcción de sistemas de educación superior alieneadas con los principios del "buen vivir y la construcción de ciudadanías interculturales de los pueblos en estrecha armonía con la naturaleza y la gran madre tierra" (Zapata Webb, 2018)

[32] Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense URACCAN (Nicaragua), Pluriversidad Amawtay Wasi (Ecuador), Universidad Autónoma Indígena Intercultural UAIIN (Colombia), Universidad Boliviana Aymara (Bolivia), Universidad Boliviana Quechua (Bolivia), Universidad Boliviana Guaraní (Bolivia), Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR México), Oficina Pueblos Indígenas-Universidad de Panamá (OPINUP Panamá), Instituto de Educación Superior Intercultural, Campinta Guazú, Gloria Peréz (Argentina), Universidad IXIL (Guatemala), Universidad de Venezuela (Venezuela).

Se orienta por los siguientes principios (Consejo Regional Indígena del Cauca, 2021): territorio, espiritualidad, comunitariedad, reciprocidad, relacionalidad, complementariedad, el cuidado de la vida, la palabra que vincula la ley de origen, palabra de origen, derecho mayor, derecho propio y ley natural.

Los trabajos identificados en esta tendencia pueden ser agrupados en dos rutas, aquellas investigaciones que exploran las prácticas de comunicación propia y las que examinan la relación entre comunicación propia y educación.

Prácticas de comunicación propias

Las investigaciones ubicadas en este grupo, plantean una indagación y reflexión sobre las prácticas de comunicación ancestrales, el sentido comunitario y político que tienen para cada pueblo y sus conexiones con la identidad, el territorio y su lengua, además, tienden a destacar el rol que juegan las mujeres en estos procesos.

Muñoz- Atillo (2018) presenta una reflexión acerca de la comunicación desde y con la *madre tierra* (uma kiwe) señalando que desde la cosmogonía nasa, esta es la base para la convivencia armónica con los seres y energías. Describe diferentes formas de comunicación propia como la tulpa, la minga o la comunicación con los seres animales, los nueve sentidos identificados por los nasa (mirar observar, tener atento el oído, oler, saber tocar, saber saborear, palpar, las señas las pulsaciones del cuerpo), los espacios y tiempos para la comunicación. En este caso, se asume la comunicación como una manera de liberar a la *madre tierra* y conectarse con ella.

Avirama-Calambas (2018) reivindica la práctica del *trueque* para el pueblo kokonuco como una forma de comunicación propia, de intercambio de saberes, de diálogo, que supera la dimensión de lo mercantil o económico y en la que las mujeres participan activamente. Puama-Tobar (2019) resalta el rol de la mujer del pueblo sía para el desarrollo y ejecución de distintas prácticas de comunicación propia (pintura, tejido, música, entre otras) y la manera como se vinculan a su identidad. Chocué -Guasaquillo y

Ramos - Pacho (2019) describen la importancia del *tul* para el pueblo nasa, el espacio familiar donde habitan los espíritus (ksxa'w) y es posible comunicarse con ellos. El *tul* sirve de fundamento para comprender las relación que establecen con la naturaleza. Ruiz -Galindez y Viluche (2019) analizan los sitios sagrados como espacios ligados a los saberes ancestrales, a la historia, a la cultura y como poseen o están ligados formas de comunicación propia. Evidencian un proceso progresivo de desaparición de estos sitios y la importancia que tienen para los kokonucos. Martínez y Guerrero (2019) describen varias formas de comunicación, sentidos, espacios y símbolos de comunicación propia del pueblo nasa, como los sueños y diferentes rituales. La mayoría de estos trabajos se sustentan en un diálogo permanente con los sabedores ancestrales, con los *mayores* y *mayoras*, con la comunidad, porque el conocimiento sobre la comunicación se construye de manera colectiva o comunitaria.

Relación entre comunicación propia y educación

Las investigaciones que examinan la relación entre comunicación propia y educacion se caracterizan por tomar una posición crítica frente a la educación tradicional que desconoce las especificidades de los pueblos indígenas y que promueve metodologías de enseñanza-aprendizaje homogenizadoras, o que solo validan los saberes no indígenas y las prácticas o discursos asociadas a ella.

Se enfatiza en la dimensión política de la comunicación y de la educación propias, y en su participación en los procesos de resistencia y de reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas (Almendra, 2009; 2012; Almendra y Rozental, 2013).

Estos trabajos asumen una perspectiva decolonial y ponen en discusión los procesos de producción y circulación de los conocimientos, los medios de comunicación hegemónicos, las asimetrías y brechas comunicacionales,

las diferentes formas de explotación y devastación de la naturaleza en un sentido amplio.

Se destaca la participación juvenil en estos procesos, así como los intentos por articular los relatos cosmogónicos a la lectura de las luchas sociales del tiempo presente. La comunicación propia se propone como un escenario de convergencias orientado a la optimización de los recursos para la representación de lo indígena en escenarios deliberativos donde históricamente se les ha identificado como opositores del desarrollo nacional.

Conclusiones preliminares

En la investigación sobre la comunicación indígena en Colombia se observan tres desplazamientos 1. La transición de la investigación realizada por expertos de las ciencias sociales a expertos de las propias comunidades indígenas y de un trabajo colaborativo entre ambos. 2. El desplazamiento hacia la perspectiva decolonial 3. El reconocimiento de las prácticas comunicativas indígenas que rebasan a los medios de comunicación.

La democratización de la experticia y la autoría

Como pudo observarse, en el periodo de tiempo analizado se presenta un desplazamiento y transformación de la autoría de la investigación, el predominio de los investigadores no indígenas va cediendo el paso a una fuerte presencia de investigadores indígenas o a la colaboración entre ambos. Estos, además, se caracterizan por hacer parte de colectivos, organizaciones y procesos ligados a la comunicación de sus respectivos pueblos y por participar activamente en las luchas por la reivindicación de sus derechos.

Este desplazamiento viene acompañado de proyectos de educación propia surgidos en redes nacionales e internacionales, así como de la emergencia y consolidación de plataformas teórico -metodológicas para fundamentar la investigación y producción de conocimiento desde la cosmovisión de los pueblos indígenas. Estos hechos parecen aludir a procesos de institucionalización de un subcampo de la comunicación indígena que vincula la dimensión política de la comunicación y la educación.

También, se evidencia la necesidad de abrir un diálogo entre las distintas maneras de pensar, concebir y estudiar la comunicación indígena y poner en discusión los marcos de interpretativos empleados para la investigación y que al parecer exigen enfoques interdisciplinarios e interculturales.

Diversidad teórica y el desplazamiento hacia la perspectiva decolonial

Uno de los rasgos observados en esta revisión, es la enorme diversidad de posturas teóricas que fundamentan estos estudios, como, enfoques culturalistas, perspectivas propias de la antropología de la tecnología y teorías de las representaciones sociales, entre otros. Esta diversidad se explica por la manera como se construyen los objetos de estudio; no obstante, en los últimos años, la investigación sobre la comunicación indígena ha tendido a asumir como uno de sus fundamentos teóricos la perspectiva decolonial. Ha ido ganando terreno la discusión sobre la relación entre el poder-dominio-explotación, la *colonialidad del conocimiento*, el reclamo por la coexistencia de diferentes epistemes, la reivindicación de los saberes y prácticas ancestrales.

Estas discusiones han estado acompasadas por las luchas de los pueblos indígenas en diferentes escenarios sociales, culturales y políticos, por discusiones en redes nacionales e internacionales, la conformación de universidades indígenas, la consolidación de proyectos comunicacionales de largo aliento, los debates sobre la política pública de comunicación, las organizaciones políticas, las mingas, entre otros aspectos.

Este énfasis devela una de las aristas del estado del debate académico sobre la comunicación indígena en el país, que pone en discusión el lugar del investigador, de la academia y los fines de la investigación.

El reconocimiento de las prácticas comunicativas indígenas que rebasan a los medios y tecnologías de comunicación.

Este trabajo de revisión, permite observar un desplazamiento del interés por la relación de los pueblos indígenas con medios y tecnologías de

comunicación no indígena hacia el estudio de prácticas de comunicación propia y también de la coexistencia entre dichos medios, tecnologías y prácticas.

Este desplazamiento revela la densidad y multiplicidad de los procesos, las prácticas, las costumbres y las tecnologías que se engloban bajo el término genérico de la comunicación indígena; además, permite reconocer la diversidad de prácticas ancestrales de comunicación de los pueblos indígenas que varían según su cosmovisión, lengua, historia, saberes y derecho propio, entre otros aspectos.

Se pasa del análisis de la incorporación o de los usos estratégicos de los medios y tecnologías de comunicación no indígenas a la comprensión de la comunicación como constitutiva de la vida de los pueblos indígenas y de concepciones que sobrepasan la interacción entre humanos para considerar los procesos de intercambio con los seres de la naturaleza y espirituales. Estas concepciones desafían los modos en que la comunicación se ha estudiado, se ha comunicado y se ha pensado.

Como se ha planteado anteriormente, este trabajo tiene limitaciones porque solo revisa los estudios que circulan en revistas indexadas y que se encuentran disponibles en bases de datos digitales; sin embargo, posibilita la identificación de algunas trayectorias y características de la investigación sobre la comunicación indígena en el país, así como algunos de sus desafíos, como la discusión sobre las plataformas teórico-metodológicas desde donde se examinan estas prácticas y los modos como se produce y circula el conocimiento sobre la comunicación.

Referencias

Acosta -Nates, P. A. (2014). Culturas tradicionales y cambios contemporáneos: el pueblo indígena kokonuco y las tecnologías de la información y la comunicación. *Revista Desafíos, 26*(2), 153-178.

Acosta- Nates, P. A. (2017). *Tecnologías de la información y la comunicación en poblaciones indígenas.* Manizales: Universidad de Caldas.

Aguilera, C., y Polanco, G. (2012). Imágenes en movimiento y movimientos sociales.el caso del tejido de comunicación de la ACIN. *Cuadernos del Cine Colombiano, 17B*.

Almendra, V. (2009). La palabra y acción para la movilización. *Revista Comunicación y Ciudadanía* (2), 42-51.

Almendra, V. (2012). Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo en relaciones. *Revista Educación y Pedagogía, 24*(62), 47-62.

Almendra, V. y Rozental, M. (2013). *Tejiendo el camino de la palabra: comunicar ya no es lo que nos imponen.* Nasa Acin. https://pueblosencamino.org/?p=821

Almendra, V., Giraldo, D., Gómez, R., González, J., Grillo, O., Henao, A., . . . Unás, V. (2011). *Tierra y Silicio: cómo la palabra y la acción política de pueblos indígenas cultivan entornos digitales.* Universidad del Valle.

Arcila- Calderón, C., Barranquero, A., y González Tanco, E. (2018). From Media to Buen Vivir: Latin American Approaches to Indigenous Communication. *Communication Theory, 28*, 180–201.

Avirama-Calambas, L. M. (2018). El rol de la mujer en la práctica del trueque como un proceso de comunicación propia. *Revista Ciencia e Interculturalidad, 23*(2), 193-203.

Barbosa, F. (2015). Comunicación indígena o la realidad con ojos de mujer. En P. Mora, F. Barbosa, K. Fuentes, D. Hernández, I. Paredes, G. Ulcué, . . . D. Maestre, *Poéticas de la resistencia. Video indígena en Colombia* (pp. 141-162). Bogotá: Cinemateca Distrital, IDEARTES.

Barranquero, A., y González-Tanco, E. (2018). Editorial. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones", 11*(2), 5-10.

Chocué- Guasaquillo, A., y Ramos Pacho, A. (2019). Dialogando con los mayores espirituales, las palabras del Tul y con el sentir de la abuela. *Revista Ciencia e Inteculturalidad 25*(2), 36-46.

Concip, Mpc, Onic, Opiac, Cit, Aico, Mintic, MinCultura y ANTV. (diciembre de 2017). *Política Pública de Comunicación de y para los Pueblos Indígenas en Colombia.* Banco de contenidos del Ministerio de Cultura de Colombia: http://bancodecontenidos.mincultura.gov.co/Multimedia-DirCom/

pdfs/comunicacion-indigena/proyecto-02/comindigena-proyecto02-doc01-politica-publica-com-indigena.pdf

Cortés, D. M. (2016). Representación indígena en el periodismo colombiano: el cómo y el por qué. *Revista Jangwa Pana, 15*(1), 88 - 104.

Cortés, D. M. (2017). *Community Oriented Radio Stations and Indigenous Inclusion in Cauca, Colombia (Phd Dissertation UC San Diego).* Obtenido de https://escholarship.org/uc/item/9034814h

Cortés, D. M. (2019a). Radio Indigenas y Estado en Colombia ¿Herramientas "politicas" o Instrumentos "policivos"? *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*(140), 59-74.

Cortés, D. M. (2019b). 'Era mejor cuando éramos ilegales' (it was better when we were illegals): Indigenous people, the State and 'public interest' indigenous radio stations in Colombia. *Journal of Alternative and Community Media, 4*(3), 28-42.

Cruz, C. (2018). Tecnologías de la Información y la comunicación en la comunidad embera chamí de Pueblo Rico, Risaralda: una mirada desde las representaciones sociales. *Revista NuestrAmérica, 6*(2), 101-123.

Cruz, C. (2019). El video indígena en la comunidad Emberá Chamí. *Luciérnaga, 11*(22), 95-111.

Cuesta- Moreno, O. (2018). Trabajos sobre indígenas y territorio en Colombia, estado de la cuestión. *Revista Latina de Sociología, 8*(3), 61-75.

Cuesta- Moreno, O. J. (2012). Investigaciones radiofónicas: de la radio a la radio indígena. Una revisión en Colombia y Latinoamérica. *Anagramas. Rumbos y Sentidos de la Comunicación 10*(20), 181-196.

Cuesta- Moreno, O. J. (2012a). Observaciones sobre la radio indígena colombiana. *Prospectiva. Revista de Trabajo Social e Intervención Social* (17), 141-155.

Cuesta -Moreno, O. J., Gómez Melo, A., Y Cárdenas Pinto, G. (2013). Cosmovisión en producción radiofónica de emisoras indígenas. Estudio de cuatro casos en Colombia. *F@ro: Revista Teórica del Departamento de Ciencias de la Comunicación 1*(17), 19-37.

Departamento Administrativo Nacional de Estadistica [DANE]. (septiembre de 2019). *Población indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda CNPV-2018.* Obtenido de: https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf

Dirección de Comunicaciones. (2018). *Informe de gestión Dirección de comunicaciones del Ministerio de cultura.* Obtenido de https://bancodecontenidos.mincultura.gov.co/Multimedia-DirCom/comunicacion-indigena.html

García, C. (2019). Análisis de la representación social de los indígenas Wayuu en la prensa online colombiana. *Brazilian journal of Development, 5*(6), 6632-

González -Tanco, E. (2012). La comunicación indígena como objeto de estudio emergente en América Latina. En T. Piñeiro, y M. E. Del Valle de Villalba, *Nuevas tendencias en investigaciones sobre comunicación en el EEES* (págs. 215-236). Madrid: Editorial: Visión Clara.

González, A. y Rodríguez, C. (2006). Alas para tu voz. Ejercicios de ciudadanía desde una emisora comunitaria del piedemonte amazónico. En C. Rodríguez, S. Bayuelo, A. Cadavid, O. Durán, A. González, C. A. Tamayo, y J. Vega, *Lo que le vamos quitando a la guerra. Medios ciudadanos en el contexto del conflicto armado en Colombia* (págs. 65-140). Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina - Friedrich Ebert Stiftung. https://library.fes.de/pdf-files/bueros/c3-comunicacion/07330.pdf

González, J., y Arteaga, M. (2005). *La representación de lo indígena en los medios de comunicación. En minga con los pueblos indígenas y por el derecho a su palabra.* Medellín: Hombre Nuevo Editores.

Maestre- Villazón, D., y Fuentes Bolaño, K. (2015). "Antes uno solo escuchaba y aprendía de forma distinta". Reflexiones sobre la memoria audiovisual del pueblo kankuamo. En P. Mora, *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia* (pp. 131-139). Bogotá: Cinemateca distrital. IDEARTES.

Magallanes, C., y Ramos, J. M. (2016). *Miradas propias: pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global.* Quito: CIESPAL.

Martínez, W., y Guerrero, D. (2019). La comunicación ancestral nasa. Una comunicación desde el wët wët fxi'zenxi (buen vivir). *IC-Revista Científica de Información y Comunicación, 16*, 665-690.

Mateus-Mora, A. (2016). Creación audiovisual en comunidades étnicas del suroccidente colombiano.

Mateus- Mora, A. M. (2012). Lo indígena en el cine y video colombianos: panorama histórico. *Cuadernos de Cine Colombiano, 17A*, 33-106.

Mateus- Mora, A. M. (2013). *El indígena en el cine y el audiovisual colombianos: imágenes y conflictos.* Medellín: La Carreta Editores.

Ministerio de Cultura de Colombia [Mincultura]. (2017). *Banco de contenidos.* Obtenido de Multimedia comunicación indígena: https://bancodecontenidos.mincultura.gov.co/Comunicacion-Indigena/

Mora, P. (2012). Más allá de las imágenes: aproximaciones para un estudio del video indígena en Colombia. *Cuadernos de cine colombiano. Nueva época, 17B*.

Mora, P. (2014). Los límites de la representación en el audiovisual indígena caucano. *Revista Chilena de Antropología Visual* (23), 1-26.

Mora, P. (2015). *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia.* Bogotá: Cinemateca distrital. IDEARTES.

Mora, P. (2015a). Lo propio y lo ajeno. En P. Mora, F. Barbosa, K. Fuentes, D. Hernández, I. Paredes , G. Ulcué, . . . D. Maestre, *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia* (pp. 29-46). Bogotá: Cinematica Distrital, IDEARTES.

Mora, P. (2015b). Palabras e imágenes en el corazón del mundo. En Mora, P, F. Barbosa, K. Fuentes, D. Hernández, I. Paredes, G. Ulcué, . . . D. Maestre, *Poética de la resistencia. El video indígena en Colombia* (pp. 75-100). Bogotá: Cinemateca Distrital, IDEARTES.

Morales-Urueta, G. A. (2011). Los medios de comunicación vinculados a las estrategias de resistencia y afirmaión cultural de los pueblos indìgenas. Caso Kankuama TV. *Saber, Ciencia y Libertad, 6*(1), 151-160.

Muñoz, D. E. (2018). "Puutx We'wnxi Uma Kiwe" comunicación desde la Madre Tierra: Una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como un camino de vida. *Revista Ciencia e Interculturalidad, 23*(2), 116-132.

Muñoz, L. M. (2018). Desplazamientos y movilidad en el cine colombiano de las comunidades arhuaca y emberá. *Hispanic studies review, 3*(2), 120-135.

Murillo, M. A. (2008). Weaving a Communication Quilt in Colombia: Civil Conflict, Indigenous Resistance, and Community Radio in Northern Cauca. En P. Wilson, & M. Stewart, *Global Indigenous Media. Cultures, Poetics and Politics* (pp. 145-159). Durham and London: Duke University Press.

Murillo, M. A. (2010). Indigenous Community Radio and the Struggle for Social Justice in Colombia. En K. Howley, *Understanding Community Media* (págs. 240-249). Los Angeles: SAGE Publications, Inc.

Noreña, M. I. (2014). Comunicación ancestral y tecnicidades: apropiaciones y resistencias. *Ámbitos. Revista internacional de comunicación*(24), 1-11.

Organización Nacional Indigena de Colombia [ONIC]. (2009). *Diagnóstico integral de emisoras y/o radios indígenas.* Bogotá: ONIC. Obtenido de Mintic.

Orobitg, G. (2020). *Medios indígenas. Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina.* Iberoamericana-Vervuert.

Otero, J. (2005). *La representación de lo indígena en los medios de comunicación.* Medellín: Hombre Nuevo Editores.

Pablo, M., Barbosa, F., Fuentes, K., Hernández, D., Paredes, I., Ulcué, G., . . . Maestre, D. (2015). *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia.* Bogotá: Cinemateca distrital-Idartes.

Paredes, I. (2015). El canasto audiovisual de la Amazonía colombiana. En P. Mora, *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia* (pp. 161-179). Bogotá: Cinemateca distrital. IDEARTES.

Paz, P. C. (2015). Diagnósitico de la página WEB de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. *Razón y Palabra*(92), 1-24.

Paz, P. C. (2017). *Dinámicas de comunicación, uso y apropiación de una página web: el caso de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca.* Popayán: Universidad del Cauca.

Peña- Sarmiento, M. F. (2012). Voces y sonidos de la madre tierra": jujunula makuira, la radio que fortalece el tejido social en La Guajira colombiana. *Anagramas. Rumbos y sentidos de la comunicación, 10*(20), 197-212.

Polanco, G., y Aguilera, C. (2011). *Luchas por la representación. Prácticas, procesos y sentidos audiovisuales colectivos en el sur-occidente colombiano.* Cali: Universidad del Valle.

Polo, D. A. (2017). Queremos seguir siendo lo que somos: Hegemonías y resistencias al proyecto extractivista La Colosa en Cajamarca, Colombia. *Questión. Revista Especializada en Periodismo y Comunicación, 1*(55), 331-351.

Puama- Tobar, H. S. (2019). Comunicación Propia y el Rol de las Mujeres: una estrategia de pervivencia cultural del pueblo Sia en el resguardo indígena Playita San Francisco, municipio López de Micay, Costa Pacífico-Cauca-Colombia. *Revista Ciencia e Interculturalidad, 25*(2), 290-297.

Quinchoa- Cajas, W. J. (2011). Apropiación y resistencia social de las TIC en el resguardo indígena de Puracé, Cauca, Colombia. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad 6*(18), 241-258.

Rodríguez, C., y El Gazi, J. (2007). La poética de la radio. En E. O. Rincón, M. P. Saffon, A. Cadavid, A. H. Villegas, N. Ramírez, M. I. Martínez, . . . J. El Gazi, *Ya no es posible el silencio: textos, experiencias y procesos de comunicación ciudadana* (págs. 239-262). Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina - Friedrich Ebert Stiftung.

Rodríguez, C., y El Gazi, J. (2007a). The poetics of indigenous radio in Colombia. *Media, Culture & Society, 29*(3), 449-468.

RUIICAY. (2018). *Cultivo y crianza de sabidurías y conocimientos.* Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN).

Ruiz -Galindez, S., y Viluche, M. (2019). Proceso de comunicación propia desde los sitios sagrados en el resguardo indígena Alto del Rey, municipio de El Tambo, Cauca. *Revista Ciencia e Interculturalidad, 25*(2), 133-145.

Salazar -Torres, N. J. (2016). Comunicación indígena en Colombia. Entre el sentido de lo propio y lo apropiado. *Luciérnaga, 8*(15), 48-62.

Salazar-Torres, N. J. (2017). La comunicación digital en la movilización y la resistencia indígena de Colombia. *Revista de Comunicación, 16*(2), 252-264.

Salazar-Torres, N. J. (2018). Manipulación mediática y tratamiento informativo de las movilizaciones sociales indígenas en Cauca y Huila. *Mediaciones, 14*(20), 3-47.

Salazar, J. (2004). Imperfect Media: *The poetics of indigenous people in Chile (Phd Thesis)*. Sydney: University of Western Sydney. Obtenido de https://researchdirect.westernsydney.edu.au/islandora/object/uws%3A3621/datastream/PDF/view

Salazar, J. F. (2009). Indigenous video and policy contexts in Latin America. *International Journal of Media & Cultural Politics, 5*(1&2), 125-130.

Salazar, N. J. (2016). Comunicación indígena en Colombia. Entre el sentido de lo propio y lo apropiado. *Luciérnaga, 8*(15), 48-62.

Sierra, F., y Maldonado, C. (2015). *Comunicación, decolonialidad y Buen vivir.* Quito: CIESPAL.

Tobar, C. A., y Rodríguez, A. (2019). Consumo de medios y tecnologías de información y comunicación en el ámbito de la valoración social de lo indígena en el resguardo wasiruma (Vijes, Valle del Cauca, Colombia). *Revista Persona y Sociedad, 33*(2), 137-167.

Ulcué -Ulcué, A. (2018). Revitalización del proceso pedagógico del proyecto educativo comunitario, mediante la comunicación propia y las TIC. *Revista Ciencia e Interculturalidad, 23*(2), 164-173.

Unás, V. (2010). Nuevos repertorios tecnológicos y movimientos sociales: el caso de la Asociación Indígena del Norte del Cauca (ACIN). *Revista CS*(6), 255-282.

Uribe-Jongbloed, E. (2011). Estudios de medios de comunicación en idiomas minoritarios y la comunicación para el cambio social: diálogo entre Europa y América Latina. *Investigación y desarrollo, 19*(1), 2-25.

Uribe-Jongbloed, E., y Peña Sarmiento, M. F. (2008). Medios en idiomas autóctonos minoritarios en Colombia. El caso de la radio. *Palabra clave, 11*(2), 355-366.

Uribe-Jongbloed, E., y Peña Sarmiento, M. F. (2014). Negociaciones de identidad en la radio indígena y étnica colombiana: tres casos de estudio. *Anagramas. Rumbos y sentidos de la comunicación 13*(25), 167-188.

Villanueva, R. (2015). Audiencias indígenas. En P. Mora, F. Barbosa, K. Fuentes, D. Hernández, I. Paredes, G. Ulcué, . . . D. Maestre, *Poéticas de resistencia. El video indígena en Colombia* (págs. 193-213). Bogotá: Cinemateca distrital, IDEARTES.

Villegas, A., Ramírez, N., Tunubalá, J., Martínez, M., y Andrade, M. (2007). Palabra, semilla de convivencia [Mingas de pensamiento, Comunidades indígenas del Cauca]. En O. Rincón, M. P. Saffon, A. Cadavid, A. H. Villegas, N. Ramírez, M. I. Martínez, . . . J. El Gazi, *Ya no es posible el silencio: textos, experiencias y procesos de comunicación ciudadana* (págs. 134-141). Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina - Friedrich Ebert Stiftung.

Wilson, P., & Stewart, M. (2008). *Global Indigenous Media: Cultures,Poetics and Politics.* Durham: Duke University Press.

Zapata-Webb, Y. H. (2018). La red de universidades indígenas interculturales y comunitarias del Ab´ya Yala: la descolonización del pensamiento, la razón y el ser en Ab´ya Yala. *Revista Universitaria del Caribe, 21*(2), 7-15.

CAPÍTULO 2

Consumos mediáticos, desfases de acceso y participación

Introducción

Este capítulo presenta los resultados de la encuesta sobre el consumo de medios y tecnologías de comunicación. Los datos revelan los diferenciales de acceso y participación mediática, al mismo tiempo que su incorporación en las lógicas de socialización en medio de las luchas por el reconocimiento.

La relación entre los *grupos vulnerables* y los medios de comunicación es bastante compleja. Estos grupos pueden estar al mismo tiempo sometidos a prácticas, estructuras y regulaciones mediáticas hegemónicas y usar estratégicamente los medios de comunicación para sus propios fines, pueden producir contenidos, negociar y resistir significados (Budarick y Han, 2017).

Los *grupos vulnerables* tienden a tener dificultades para acceder, participar y ser representados en los medios y tecnologías de comunicación. Estas inequidades afectan el ejercicio del derecho a la comunicación y la información, vulneran la libertad de opinión y expresión y, van en contravía de dinámicas que favorecen la difusión y el fortalecimiento de la lengua, saberes, creencias y prácticas culturales.

Los estudios sobre la relación entre *grupos vulnerables*, medios y tecnologías de información y comunicación tienden a señalar que estos grupos son representados de manera descontextualizada y estereotipada o como figuras exóticas. De igual forma, remarcan las dificultades para la producción de contenidos propios, aunque también evidencian el uso estratégico que algunas de estas comunidades realizan de los medios y tecnologías de

comunicación con fines educativos y políticos para visibilizar sus luchas y procesos de resistencia.

En este trabajo, los datos muestran que un grupo étnicamente diferenciado accede a los medios de comunicación tradicionales, pero con restricciones importantes en la participación mediática. Este tipo de dinámicas expresa las contradicciones de acceso, distribución e incorporación de bienes simbólicos de la cultura dominante en grupos étnicamente diferenciados. La convivencia con medios de comunicación que no los representan ni visibilizan pero que se incorporan en los repertorios del disfrute y de la socialización, ensanchando horizontes interpretativos acerca de lo que significa ser y vivir como indígena.

Sobre la metodología

La población estuvo conformada por indígenas embera chami, habitantes de los resguardos wasiruma, niaza nacequia y navera drua, ubicados en el Valle del Cauca, en el suroccidente colombiano. El muestreo fue de tipo no probabilístico. Se seleccionaron los hogares que fueran accesibles los días de las visitas al resguardo.

Este estudio surgió del interés de las comunidades por disponer de datos que les permita iniciar una reflexión sobre sus vínculos con los medios y tecnologías de información y comunicación. Estos grupos requieren datos para ejercer su ciudadanía plena, para adelantar proyectos y acciones en defensa de sus derechos, para acceder a distintas fuentes de financiación o de recursos; y para establecer una línea de base que les posibilite comprender los dilemas y conflictos culturales al interior de su comunidad como resultado de sus consumos mediáticos, así como para examinar alternativas para producir contenidos propios. Esta demanda por información se realizó en el marco de las negociaciones que se adelantaron desde el año 2015 entre diferentes organizaciones indígenas de Colombia y el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) para incluir el enfoque diferencial étnico en el Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2018.

Una vez fueron identificadas las necesidades de información, se procedió a elaborar un instrumento que consideró las variables del Censo Nacional de Población formuladas por el DANE y las categorías de análisis del estudio. Este instrumento fue revisado y aprobado por líderes de la Organización Regional Indígena del Valle de Cauca (ORIVAC). Se realizó una prueba piloto en el resguardo wasiruma en el año 2016, posteriormente se aplicó, se revisó de nuevo a la luz de los resultados, y con el acompañamiento de líderes de la ORIVAC se realizó un ajuste final, para aplicarlo en el resguardo niaza nacequia en el año 2018 y luego en el de navera drua en 2019.

Antes de la aplicación del instrumento se sostuvo reunión con líderes y comunidad del resguardo navera drua, para explicar los objetivos del trabajo, someter a revisión el instrumento y establecer el mecanismo para aplicarlo. Aunque, líderes de la ORIVAC aprobaron el procedimiento, cada resguardo realizó de nuevo la revisión del instrumento.

El instrumento se organizó considerando los siguientes temas: 1. Características de la vivienda (9 preguntas). 2. Características del hogar (30 preguntas). 3. Características y composición del hogar (13 preguntas). 3. Salud (22 preguntas). 4. Atención integral de niños y niñas menores de cinco años (7 preguntas). 5. Educación (7 preguntas). 6. Fuerza de trabajo (3 preguntas). 7. Tecnologías de información y de comunicación y consumo mediático (45 preguntas).

Las categorías de análisis del estudio con respecto al consumo mediático y su operacionalización en la encuesta se presentan en la siguiente tabla:

Tabla 1. *Categorías e indicadores en la encuesta*

Consumo de medios de comunicación y TIC		
Categoría	**Definición**	**Indicador**
Caracterización de los contextos de interacción mediática	Condiciones materiales de los espacios donde se establece el vínculo con las imágenes, los sonidos y las historias provenientes de los medios de comunicación.	Porcentaje de hogares por tipo y características de vivienda
		Porcentaje de hogares con acceso a servicio de energía eléctrica.
		Porcentaje de hogares por vivienda
		Número de personas por cada hogar y vivienda.
Equipamiento mediático	Presencia o acceso en los hogares y en la comunidad de los medios de comunicación.	Porcentaje de hogares que cuenta o tiene acceso a televisores, reproductores de video, radios o equipos de sonido, computadores, videojuegos, teléfonos celulares y conexión a internet.
		Porcentaje de personas, según sexo, edad y parentesco que cuenta o tiene acceso a televisores, reproductores de video, radios o equipos de sonido, computadores, videojuegos, teléfonos celulares y conexión a internet.
		Porcentaje de personas por razones para no consumir internet, celular, televisión, radio, videos, videojuegos, libros ni contenido propio.
Eje espacio-temporal de las interacciones mediáticas	Uso y valoración de los tiempos y espacios para el consumo de los medios de comunicación	Tiempos mensuales destinados al uso de medios de comunicación y TIC por cada uno de los integrantes del hogar.
		Número de horas dedicadas en un día típico al consumo de medios y TIC por los integrantes del hogar
Encuentros a través de las interacciones mediáticas	Actividades relacionadas con el consumo de los medios de comunicación.	Porcentaje de personas que realizan actividades a través de Internet y con teléfonos móviles.
Rutinas	Prácticas recurrentes asociadas al consumo de los medios.	N/A
Oferta mediática	Características de los contenidos de los medios de comunicación a los cuales accede la comunidad.	Porcentaje de personas por tipos de programa de televisión, radio, películas, videojuegos y libros.
Preferencias	Decisiones sobre la oferta mediática a la cual se tiene acceso.	Frecuencia de canales y programas de televisión más vistos.
		Frecuencia de emisoras, programas de radio y géneros musicales más escuchados.
		Frecuencia de videojuegos preferidos.
		Frecuencia de sitios web y de redes sociales consultados
Valoraciones sobre el contenido de los medios	Apreciaciones sobre el contenido de los medios de comunicación.	N/A

Fuente: elaboración propia.

La aplicación y el diligenciamiento de la encuesta fue realizada por los autores del proyecto, cara a cara. Las respuestas fueron brindadas por el jefe del hogar, pero los demás miembros estaban presentes y aportaron precisiones en las respuestas.

El instrumento estaba en idioma español y no se requirió traductor porque la mayoría de la población es usuaria de este idioma. El análisis de los datos se realizó en el programa SPSS y fue llevado a cabo por un estadístico.

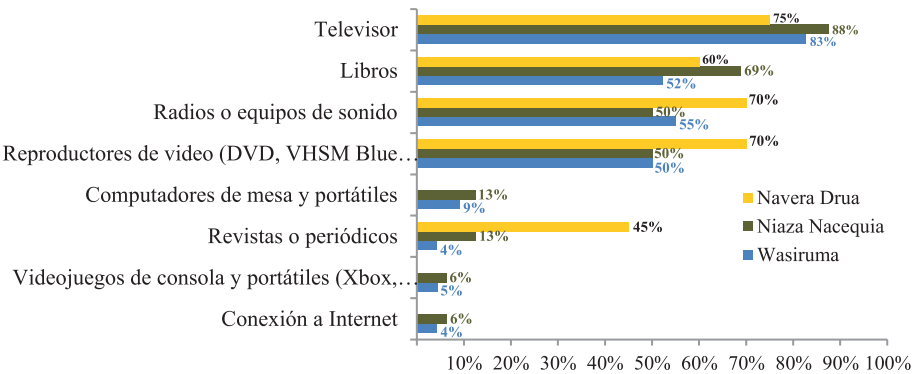
El diseño y aplicación de los instrumentos contó con la aprobación de la ORIVAC y de los líderes de la comunidad. Los datos han sido manejados con confidencialidad.

Estos datos permitieron identificar diferenciales de acceso y de participación, así como la relación de estos consumos con procesos de socialización.

Resultados

La Figura 1 consigna los datos sobre la presencia de medios y tecnologías de la comunicación e información en los hogares de los tres resguardos. Es posible apreciar, que medios análogos como la televisión y la radio registran porcentajes bastante altos, pero no así, los dispositivos o medios relacionados con lo digital, como internet.

Figura 1. *Porcentaje de hogares que cuenta con aparatos de recepción, medios de comunicación y dispositivos tecnológicos en los tres resguardos*



Fuente: elaboración propia.

En los tres resguardos, la televisión es el medio con más alta penetración en los hogares (wasiruma 83 %, niaza nacequia 88 % y navera drua 75 %). Del porcentaje de hogares que cuenta con televisor, la mayoría de ellos tiene uno solo (wasiruma 81,3 %, niaza nacequia 75 %, navera drua 90 %), y por lo general, está ubicado en la alcoba principal (wasiruma 63 %, niaza nacequia 64,3 % y navera drua 58,8 %).

Buena parte de la población en los tres resguardos indica que ve televisión (wasiruma 87 %, niaza nacequia 79,5 % y navera Drua 77 %) y el porcentaje de personas que realiza esta práctica todos los días es alto (wasiruma: 43,4 %; niaza nacequia: 87,1% y navera drua: el 60 %). En los tres casos, se ve televisión en familia y en las franjas de la tarde y noche.

Además, la mayoría de los hogares posee reproductores de video (wasiruma: 50 %; niaza nacequia: 50 % y navera drua: 70 %). Más de la mitad de la población en los tres resguardos manifestó ver videos (wasiruma 54,7 %, niaza nacequia 60,3 % y navera drua 90 %). Sin embargo, la frecuencia es más baja con respecto a la televisión. En wasiruma, el 2,1 % ve videos todos los días y el 41,1 % rara vez, por lo menos una vez a la semana. En niaza nacequia, el 21, 3 % señaló que veía videos todos los días y el 42,6 % rara vez. Y, en navera drua, el 2,5 % indicó que veía videos todos los días y el 52,5 % una vez a la semana.

En los tres resguardos, más de la mitad de los hogares cuenta con radios o equipos de sonido (wasiruma 55 %, niaza nacequia 50 % y navera drua 70 %). Más de la mitad de la población escucha radio (wasiruma 53,3 %, niaza nacequia 57,7 % y navera drua 64,8 %), con una frecuencia distinta para los tres casos: en wasiruma se registra que solo el 12,8 % escucha radio todos los días, en niaza nacequia el 55,6 % y en navera drua el 42,1 %.

Estos datos contrastan significativamente con los porcentajes de la presencia de computadores, internet y videojuegos en los hogares. En los tres resguardos se registra una baja o nula presencia de computadores de mesa y portátiles (wasiruma 9,1 %; niaza nacequia 13 % y navera drua 0 %). De igual manera, el uso de estos aparatos tiende a ser muy bajo. En wasiruma solo el 2,2 % de la población usa computador todas las semanas y el 79,8 % nunca

lo hace. En niaza nacequia, el 23% manifestó utilizarlo, aunque no tenía uno y de ese porcentaje, el 58,8 % indicó usarlo por lo menos un día a la semana, mientras que el 67,9% nunca ha usado uno. En navera drua, el 27,3 % utiliza el computador, de los cuales el 54,2 % señaló que lo utilizaba una vez a la semana. El 67 % nunca ha empleado un computador.

Como se aprecia, la conexión a internet en los tres resguardos es bastante baja. En wasiruma el 4,3 % de la población indica que tiene conexión a internet, el 6 % en niaza nacequia y el 0 % en navera drua en el resguardo. También, se destaca que existe una baja la presencia de videojuegos de consola o portátiles (wasiruma 4,5 %; niaza nacequia 6,3 % y navera drua 0 %) y los porcentajes de las personas que nunca juegan con videojuegos son altos (wasiruma 81,3 %; niaza nacequia 80,8 % y navera drua 69,3%).

Los datos sobre la tenencia del televisor y computador en los resguardos parecen ser consistentes con los de centros poblados y rurales dispersos del país, pero se presentan porcentajes mucho más bajos cuando se refieren a conexión de internet. De acuerdo con los indicadores básicos de TIC en hogares 2019 (DANE, 2020), el 89,7 % del total de hogares contaba con televisor convencional a color, LCD, plasma o LED. En los centros poblados y rurales dispersos, se registró una proporción más alta de tenencia de televisor convencional a color (53 %), mientras que en las cabeceras municipales se reportó una tenencia de televisor LCD, plasma o LED (62,5 %) (DANE, 2020). Además, puede destacarse que, en ese año, el 64,6 % del total nacional contaba con servicio de cable, satelital o IPTV, el 75,6 % en la cabecera y el 29,2 % en los centros poblados rurales dispersos. En el caso de los resguardos, lo que predomina es el servicio de televisión abierta, la predilección por los dos canales privados de televisión (Caracol y RCN) y canales públicos como Señal Colombia y Telepacífico (DANE, 2020).

En el año 2019, el 37,3 % del total de los hogares en el país poseía un computador portátil o de escritorio. En las cabeceras municipales este porcentaje era de 46 % y en los centros poblados y rurales dispersos de 9 %. En relación con la conexión a internet, en el 2019, el 51,9 % de los hogares contaba con conexión a internet, el 61,6 % en las cabeceras municipales y el 20,7 % en

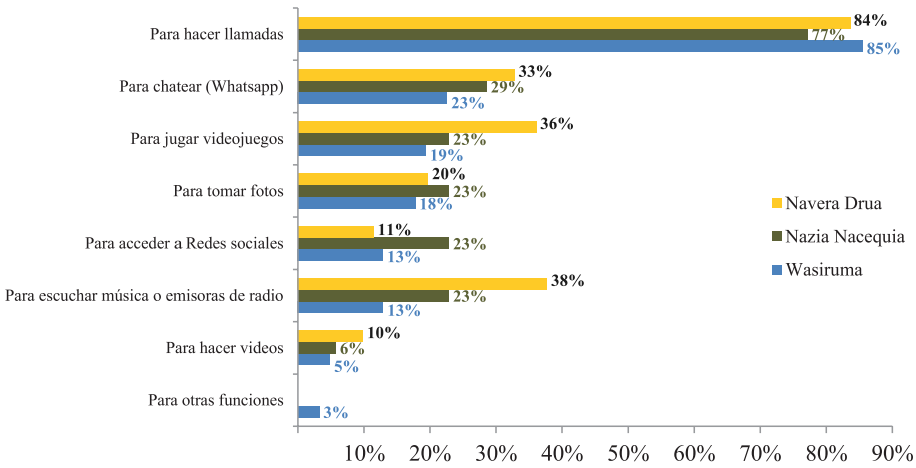
los centros poblados y rural disperso (DANE, 2020) y en los resguardos este porcentaje estaba por debajo del 6 %.

Estos datos permiten destacar que en estas comunidades existe una fuerte presencia de los medios de comunicación más tradicionales y limitaciones importantes para acceder a las tecnologías de comunicación e información; no obstante, el teléfono celular se ubica como el dispositivo que posibilita realizar un tránsito hacia consumos digitales.

El porcentaje de hogares donde por lo menos uno de sus miembros cuenta con un teléfono celular es bastante alto para los tres resguardos (wasiruma el 82.6 %, niaza nacequia 81,3 % y navera drua el 95 %). De igual forma, el número de personas que, aunque no tiene celular, manifiesta que lo usa (wasiruma 56 %; niaza nacequia 60 % y navera drua 47,6 %).

Sin embargo, lo que puede destacarse es que los usos del celular parecen ubicarse en las funciones más tradicionales, como puede apreciarse en la Figura 2. Se emplea para hacer o recibir llamadas, y en menor proporción para realizar otras actividades, como chatear, jugar videojuegos, tomar fotos, acceder a redes sociales y escuchar música y hacer videos.

Figura 2. *Usos del teléfono celular en los tres resguardos*



Fuente: elaboración propia.

En síntesis, el paisaje mediático de los resguardos parece estar constituido por el acceso a los medios de comunicación tradicionales (televisión, videos y radio) nacionales o locales y por las restricciones de acceso a las tecnologías de comunicación e información.

En relación con la participación mediática, se aprecia baja producción de contenidos propios, como una de las prácticas que podría evidenciar la toma de decisión y acciones encaminadas a alterar las posiciones de actores en la producción y circulación de contenidos. Por ejemplo, en niaza nacequia, del porcentaje de personas que utiliza internet, el 16,7 % manifiesta producir contenido para las redes sociales y un 0 % contenidos para medios de comunicación indígena. En el caso del navera drua, un 19 % de las personas que usa internet produce contenido para redes sociales y un 6 % para medios de comunicación indígena.

Adicionalmente, estos resguardos no tienen medios de comunicación propios, redes de producción de contenidos, escuelas de formación en comunicación o no juegan un rol destacado en la discusión de las políticas públicas de comunicación indígena. Estos resguardos se involucran activamente en las decisiones y acciones de las organizaciones indígenas locales y nacionales en las que se discuten y se lucha por la reivindicación de sus derechos, pero los aspectos comunicacionales, no ocupan un lugar protagónico en su agenda. Este rasgo del escenario mediático de los embera chamí en el Valle del Cauca se contrapone con el de otros grupos como los nasa que han logrado liderar y ejecutar proyectos comunicacionales de distinto tipo y han logrado usar estratégicamente los medios y tecnologías de comunicación para fines políticos y educativos.

Por otro lado, la manera como se consumen los contenidos de los medios y tecnologías de comunicación en los resguardos revela diferenciales de acceso al interior de la comunidad, dado el género. En casi todos los casos, son los hombres quienes tienen acceso o usan los medios y tecnologías de comunicación.

Tanto en wasiruma, como en niaza nacequia, la televisión es más vista por los hombres que por las mujeres. En el primer resguardo el 88,6 % de

hombres manifiesta ver televisión y el 82,2 % de mujeres. En niaza nacequia, el 87 % de hombres ve televisión y el 86,5 % de mujeres. Por el contrario, en navera drua, el porcentaje de mujeres que ve televisión supera el de hombres, 80 % contra el 74 %.

En wasiruma y niaza nacequia, son los hombres quienes prefieren los videos. En wasiruma, los porcentajes son 55,9 % para los hombres y 32,7 % para las mujeres y en niaza nacequia, el 68,3 % corresponde a los hombres que manifestó ver videos y el 63, 3% a las mujeres. En navera drua se observa un porcentaje ligeramente mayor de las mujeres (95 %), sobre el porcentaje de hombres (93 %) que prefieren los videos.

Considerando el porcentaje de personas que escucha radio, en wasiruma y en niaza nacequia los hombres reportan cifras más altas. En wasiruma el 63,8 % de los hombres escucha radio y el 47,8 % de las mujeres. En niaza nacequia, el 67,5 % de hombres reportó llevar a cabo esta actividad y el 51,7 % de las mujeres. Por el contrario, en navera drua, las mujeres (71 %) escuchan más radio que los hombres (61 %).

En los tres resguardos, los hombres usan mucho más el teléfono celular, el computador y el internet que las mujeres. En wasiruma 48,8 % de los hombres utiliza este dispositivo y el 32,6 % de mujeres; en niaza nacequia, el 59 % de hombres utiliza el teléfono celular frente a un 44,4 % de mujeres y en navera drua la relación es 52 % de hombres y 45 % de mujeres emplean el celular. Con respecto al computador, se observa que en wasiruma, el 24 % de hombres señala que utiliza este aparato frente al 14 % de mujeres. En niaza nacequia, 31,7 % de hombres emplea el computador y el 13 % de las mujeres y en navera drua, 34 % de hombres y 23 % de mujeres indica que sabe utilizar computador. En relación con Internet, se encontró que en wasiruma el 18,2 % de los hombres manifiesta que usa internet y el 15,9 % de las mujeres; en niaza nacequia, el 22,5 % de hombres frente al 10,3 % de mujeres y en navera drua es el 42 % de hombres y el 36 % de mujeres.

Es necesario considerar que, en los tres resguardos se presenta una tasa de actividad doméstica femenina alta (wasiruma 44,8 %; niaza nacequia 66,6 % y navera drua 54,8 %), es decir, la proporción de mujeres de 12 años y más

cuya principal actividad en la que se aplicó la encuesta fue "oficios del hogar" respecto al total de mujeres de 12 años y más. Y aunque buena parte de los consumos mediáticos se vinculan al ámbito doméstico, no son ellas quienes parecen estar tomando decisiones en relación con dichos consumos. Estas cifras podrían estar evidenciando brechas importantes en el uso del tiempo debido a la división sexual del trabajo (Dirección de la Mujer Rural, 2019) y en la posibilidad de acceder a este tipo de medios y tecnologías de comunicación e información. Desde luego, que estos procesos deben comprenderse a la luz de las tradiciones y las prácticas de las comunidades embera, pero la presencia de los medios y tecnologías se convierte en un catalizador de la manera como coexisten la ancestralidad y la contemporaneidad, en medio de los conflictos y de los diferenciales de poder.

Los datos generales sobre el consumo de medios y tecnologías de comunicación permiten observar que existe acceso a los medios de comunicación tradicional (televisión, videos y radio) y acceso restringido a contenidos digitales, que se registra una baja participación mediática y diferenciales de acceso al interior de la comunidad. Es decir, estos grupos tienen acceso diferencial a los medios con respecto a grupos dominantes, con respecto a otros grupos indígenas y al interior de la comunidad. Esto configura un paisaje mediático pensado y diseñado para otros y el cual se apropia y se incorpora en función de esos diferenciales de acceso y representación.

En los tres resguardos, los consumos de medios y tecnologías de comunicación e información resultan significativos, sin embargo, evidencian desfases en el acceso y participación en la esfera mediática dominante, en los procesos de producción de contenido propio y al interior de las comunidades en relación con el género.

Para entender estos aspectos, es necesario establecer la distinción entre acceso, interacción y participación mediática. Como plantea Carpentier (2012; 2016), después del arribo del Internet y del despliegue de las plataformas digitales se ha hecho frecuente en los estudios de comunicación el interés por abordar las prácticas participativas, no obstante, estos enfoques han develado la dificultad para establecer consensos acerca de su teorización,

definición, investigación y evaluación (Carpentier, 2016); además, la tendencia a examinar la participación como si fuese sinónimo de acceso y de interacción, desconociendo la especificidad de cada uno de estos procesos.

Siguiendo la propuesta de Carpentier (2012; 2016), se asume que el acceso se refiere al establecimiento de una *presencia* en las tecnologías empleadas para la producción, distribución y recepción de contenidos, frente a los contenidos mediáticos relevantes, así como a los grupos y estructuras organizativas que posibilitan la producción, distribución o la retroalimentación de contenidos. La interacción alude a la creación de *relaciones sociocomunicativas* para el uso de las tecnologías que permiten la producción y recepción, y también la posibilidad de llevar a cabo los procesos de producción, selección interpretación y discusión de los contenidos con otros, como grupo o comunidad o en contextos organizativos específicos.

Por su parte, la participación mediática se entiende como búsqueda de la igualación de relaciones de poder entre actores privilegiados y no privilegiados en procesos de toma de decisión formales e informales, en este caso, en relación con contextos mediáticos (Carpentier, 2016). Esta definición que proviene del campo de ciencia política le otorga centralidad a las relaciones y desbalances de poder, enfatiza en la participación como un espacio de lucha, que se establece con distintas intensidades entre actores sociales que ocupan posiciones distintas en la estructura socio-tecnológica de producción, distribución y consumo de contenidos.

Como se observa, el acceso y la interacción se refieren a dimensiones de producción y recepción, mientras que, la participación alude a la posibilidad de intervenir en toma de decisiones y acciones que transformen los desbalances de poder en la producción, distribución y consumo de contenidos. En este caso, la participación no se relega a *tomar parte* o a utilizar una tecnología de comunicación, sino a la capacidad de alterar las relaciones y posiciones de poder de actores y grupos frente a las políticas, regulaciones, recursos, infraestructura, organizaciones y contenidos mediáticos, bajo determinadas circunstancias y con intensidades diferentes, lo que implica conflicto y confrontación.

Reflexión final

Otro aspecto para destacar es que, de acuerdo con los datos proporcionados por padres y cuidadores, los niños y adolescentes reportan un importante consumo de medios y tecnologías de comunicación e información. Los registros de padres y cuidadores permiten apreciar que han incorporado y validado los medios en su dimensión material y simbólica como recursos que participan de las prácticas de socialización.

En los tres resguardos, todos los grupos de edad registran alto consumo de televisión, pero se destacan los reportes de consumo de niños de 0 a 4 años (wasiruma el 70 %; niaza nacequia 100 % y navera drua 80 %). Además, son quienes más tiempo están frente a la pantalla, por ejemplo, en wasiruma, estos niños están entre 2,6 horas entre semana y 6,9 horas el fin de semana frente a la televisión, según los padres o cuidadores.

En los tres resguardos, la población que más horas dedica a ver videos entre semana y el fin de semana son los niños de 0 a 4 años y de 5 a 11 años. Los niños de 0-4 años en wasiruma le dedican en promedio una hora, en niaza nacequia, 2,5 horas y en navera drua 1 hora entre semana y 1,7 el fin de semana. En relación con los niños de 5 a 11 años, en wasiruma media hora, en niaza nacequia 2,3 horas entre semana y 2,7 horas el fin de semana y en navera drua, de 1,3 a 1,8 horas el fin de semana.

Todos los grupos de edad manifiestan escuchar música, sin embargo, en todos los casos tienden a destacarse tres grupos: niños de 0 a 4 años, los adolescentes de 12 a 18 años y los jóvenes de 19 a 30 años. En wasiruma, el 72,7 % de niños entre 0 a 4 años escucha música, el 93,3 % son adolescentes y el 94 % jóvenes. En niaza nacequia, sobresale el 50 % de niños entre 0 a 4 años y el 68 % de jóvenes que escucha música y en navera drua, el 60 % de niños entre 0 a 4 años, el 57,1 % y el 58,8 % de adolescentes y jóvenes respectivamente escucha música.

Por grupos de edad, quienes más utilizan el internet en wasiruma son los adolescentes (26,7 %) y jóvenes (31,6 %); en niaza nacequia los jóvenes (45,5 %) y en navera drua los adolescentes (71,4%) y jóvenes (45,5%).

En relación con los videojuegos se observan algunas diferencias entre los resguardos, pero predomina el uso por parte de niños, adolescentes y jóvenes.

En wasiruma, los videojuegos son consumidos por niños menores de 4 años (27,3 %), niños entre 5 y 11 años (21,1 %), adolescentes (33,3 %) y jóvenes (26,3 %). En niaza nacequia, esta actividad se concentra en niños de 5-11 años (7,7 %) y jóvenes (31,8 %) y en navera drua se encuentra presente en todos los grupos: niños menores de 4 años (50 %), niños de 5-11 años (25 %), adolescentes (28,6 %), jóvenes (46,7 %) y adultos (4,3 %).

Como puede apreciarse, al parecer el consumo de medios de comunicación participa del conjunto de experiencias y prácticas involucrados en los procesos de socialización de niños, adolescentes y jóvenes.

Los contenidos de medios y tecnologías parecen constituirse en parte del universo simbólico y de los referentes culturales de estos niños, adolescentes y jóvenes que les permiten, además, tender puentes con sus pares mestizos.

Los niños, adolescentes y jóvenes optan por consumos culturales populares y globales que otorgan entretenimiento y diversión y que se incorporan en sus repertorios emocionales para compartir con los otros, con los no indígenas. Uno de los ejemplos de este tipo de contenidos que posibilitaría ese tipo de encuentros es el reguetón.

En wasiruma, este género junto con la bachata son los preferidos por los niños, adolescentes y jóvenes. En niaza nacequia, el 37,0 % prefiere el reguetón y en navera drua el 45 %. Hacen parte de este conjunto de contenidos, los dibujos animados, los seriados y las telenovelas que todos comparten. Este tipo de mensajes mediáticos les permitiría participar de comunidades interpretativas propias y mestizas.

Como se puede observar, los consumos de medios y tecnologías de comunicación permiten revelar la participación de estas comunidades en un paisaje mediático cambiante, inestable y restringido que se incorpora a sus prácticas cotidianas.

Referencias

Budarick, J., & Han, G.-S. (2017). Introduction. En J. Budarick, & G.-S. Han , *Minorities and media. Producers, Industries and Audiences* (págs. 1-18). London: Palgrave Macmillan.

Carpentier, N. (2012). The concept of participation. If they have access and interact, do they really participate? *Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos, 14*(2), 164-177.

Carpentier, N. (2016). Beyond the Ladder of Participation: An Analytical Toolkit for the Critical Analysis of Participatory Media Processes. *Javnost - The Public. Journal of the European Institute for Communication and Culture, 23*(1), 70-88.

Departamento Administrativo Nacional de Estadistica [DANE]. (2010). *La visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos.* Obtenido de: https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf

Departamento Administrativo Nacional de Estadistica [DANE]. (2020). *Encuesta de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones en Hogares (ENTIC Hogares).* Obtenido de https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/tecnologia-e-innovacion/tecnologias-de-la-informacion-y-las-comunicaciones-tic/encuesta-de-tecnologias-de-la-informacion-y-las-comunicaciones-en-hogares-entic-hogares

Departamento Administrativo Nacional de Estadistica [DANE]. (2020). *Indicadores básicos de TIC en hogares.* Obtenido de https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/tecnologia-e-innovacion/tecnologias-de-la-informacion-y-las-comunicaciones-tic/indicadores-basicos-de-tic-en-hogares

Departamento Administrativo Nacional de Estadistica [DANE]. (3 de mayo de 2019). *Boletín técnico. Encuesta Nacional de Calidad de Vida (ECV)-2018.* Recuperado el agosto de 2019, de https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones_vida/calidad_vida/Boletin_Tecnico_ECV_2018.pdf

Dirección de la Mujer Rural. (2019). *Ministerio de Agricultura.* Obtenido de Situación de mujeres rurales en Colombia 2010-2018: https://www.minagricultura.gov.co/ministerio/direcciones/Paginas/Direccion-Mujer-Rural.aspx

CAPÍTULO 3

Medios y tecnologías de comunicación no indígenas: catalizadores de conflictos culturales

Introducción

En los resguardos[1] wasiruma, niaza nacequia y navera drua, los medios y tecnologías de comunicación no indígenas (radio, televisión, celulares, videojuegos, computadores e internet) parecen funcionar como catalizadores de conflictos culturales al interior y exterior de los grupos y al mismo tiempo, se constituyen en vías para la integración social, aunque cada uno de estos medios y tecnologías ocupa un lugar distinto en el paisaje mediático.

En estos grupos de manera constante se expresan diferentes conflictos culturales en torno a lo que significa ser, sentirse y pensarse como indígena, tanto hacia el interior como hacia el exterior de la comunidad. Conflictos con los campesinos que habitan en los sectores aledaños por los recursos que ellos consiguen a través de sus protestas, la discriminación que algunos niños reciben en la escuela por sus apellidos, los pagos injustos por sus labores,

[1] De acuerdo con el decreto 2164 de 1995, en su artículo 21: los resguardos indígenas son propiedad colectiva de las comunidades indígenas en favor de las cuales se constituyen y conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables. Los resguardos son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de este y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio. Los integrantes de la comunidad indígena del resguardo no podrán enajenar a cualquier título, arrendar por cuenta propia o hipotecar los terrenos que constituyen el resguardo. (Decreto 2164 de 1995)

las disputas con los mestizos por sus espacios, que en algunos casos toman la forma de un partido de fútbol o de asamblea, los enfrentamientos con los funcionarios del Estado para que los sigan reconociendo como indígenas, por desarrollar determinadas prácticas o algunas actividades en la crianza de los niños, por la forma como ejercen la justicia y el derecho, entre otros aspectos. Estos conflictos tienen gradualidades y repercusiones distintas, que pueden ir desde la burla hasta la confrontación directa.

Estas disputas por los significados de lo indígena, también, se libran al interior de la comunidad, por ejemplo, entre quienes consideran que los niños deben seguir bailando la música tradicional y quienes defienden las músicas "foráneas" como el reguetón y el vallenato; entre quienes promueven solo la educación propia y quienes consideran que la escuela de los mestizos puede ofrecer algunas alternativas; entre quienes han abrazado la presencia de las iglesias cristianas del sector y quienes consideran que deben mantenerse distantes; entre quienes defienden la posibilidad de celebrar matrimonios con mestizos y quienes plantean que los matrimonios deben llevarse a cabo solo entre indígenas; y, entre quienes deben vivir temporadas largas por fuera del resguardo y quienes solo habitan en ese espacio. En estos casos, los conflictos asumen matices muy distintos y complejos que solo son perceptibles para quienes son parte del grupo y tienen el conocimiento del fino entramado de relaciones, de lo que significa el silencio, el castigo de los juetazos y una de sus mayores preocupaciones, la expulsión del resguardo, la pérdida de su condición de indígena impuesta por su comunidad[2].

Cada uno de estos conflictos, se expresa en las prácticas y discursos, asociados a diversos campos, como la salud, la educación, la religión, el entretenimiento o lo amoroso. Estos conflictos parecen estar fundamentados en la coexistencia de dos concepciones diferentes de la cultura: la esencialista y la relacional. La concepción esencialista está representada por aquellos que suponen que los embera chamí tienen características únicas, que les

[2] La asamblea es la máxima autoridad y es la que define el tipo de castigo o sanción según la falta cometida.

son propias, uniformes y universales a todos los que pertenecen a este grupo étnico y que les otorgan su identidad, como su lengua, territorio, costumbres, creencias y prácticas; y, además, les permiten diferenciarse de los kapunías (mestizos) y de los otros pueblos indígenas. Desde esta perspectiva, la identidad como embera chamí debe ser protegida y conservada. Las interacciones con grupos o instituciones externos representan amenazas porque pueden "contaminar" o "aniquilar" su cultura y llevar a la desaparición de la comunidad. Los conflictos por esta vía parecen sugerir el encerramiento o distancia frente a los otros.

Por el contrario, la concepción relacional es planteada por aquellos que consideran que la existencia de los embera chamí es fluida, cambiante y va transformándose según las relaciones que se establecen con los otros, sin que necesariamente esto implique una "pérdida de su identidad" o de su cultura. Se asumen los intersticios, los vínculos, y la enorme variabilidad de lo embera chamí. Se considera que al interior del grupo coexisten distintas maneras de ser y de sentirse como indígena y que todas ellas hacen parte de la historia y trayectorias del grupo, sin que ninguna de ellas resulte más válida o legítima que las otras.

Al interior de estas dos concepciones, pueden existir muchas variaciones o gradualidades e incluso en algunos casos traslaparse. De acuerdo con la coyuntura del grupo, puede predominar más una que otra y determinados miembros del grupo pueden representar mejor una u otra postura en un momento específico.

A pesar de la variabilidad en estas concepciones, es posible observar que se fundamentan en dos coordenadas, una generacional y otra posicional. La coordenada generacional se revela en las disputas simbólicas que ocurren entre los mayores y los más jóvenes, entre quienes por razón de los años conocieron los territorios de origen y los lugares sagrados y entre quienes nacieron en el resguardo y siempre han vivido rodeados de campesinos. La diferencia no es un asunto que se deriva de la edad o de la biología sino de la relación que se establece con la historia del grupo y del vínculo con los territorios de origen, los lugares sagrados y con el desalojo. Los mayores

tienden a actualizar de manera constante su historia de lucha y resistencia, mientras que algunos de los más jóvenes comparten este relato, pero su nivel de implicación es distinto, algunos comprenden la lengua embera, pero no necesariamente la hablan.

La coordenada posicional se refiere a las relaciones que se establecen al interior de la comunidad, según el rol que ocupan (los mayores, los consejeros, los jaibanás[3] o los comuneros) o el tipo de actividad que desarrollan (representantes ante las organizaciones indígenas o políticas, maestros, parteras, jornaleros, trabajadores de construcción, entre otros). Estas posiciones revelan la manera como se asume lo indígena en el espacio de la comunidad y con los otros. Obligan en algunos casos a remarcar con mayor fuerza los límites simbólicos del grupo y en otros, a promover interacciones estratégicas con los mestizos; por ejemplo, los representantes ante las organizaciones indígenas disputan en la esfera de lo público el reconocimiento de los embera chamí, por ello, deben conocer las lógicas de las instituciones estatales, sus discursos, sus modos de hacer y actuar y construir complejas relaciones con este tipo de mestizos, pero al mismo tiempo, construir, actualizar y recrear su visión como indígena. Este tipo de dinámicas exige procesos continuos de apertura y encerramiento y pone en evidencia, las tensiones entre las diferentes maneras de definir y asumirse como indígena.

En estos resguardos, los conflictos culturales se producen enmarcados en procesos de violencia y lucha política. No son asuntos que se gestionan o se resuelven solo en el plano de lo simbólico.

Los conflictos con los grupos armados ilegales (paramilitares, guerrilla, posdemovilizados y narcotraficantes) e incluso con agentes del Estado (Centro Nacional de Memoria Historica [CNMH], 2020) han sido cruentos[4].

[3] Jaibanismo es una forma de "chamanismo" (Jiménez, 2019, p. 171) llevada a cabo en las comunidades embera chamí, la cual es ejercida por los jaibanás o sabedores tradicionales.

[4] De acuerdo con registros del Observatorio de Memoria y Conflicto (OMC) del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), entre 1958 y el 2019 se reporta que 5011 indígenas han sido víctimas del conflicto armado. Durante ese periodo ocurrieron 2300 asesinatos selectivos, 742 masacres y 659 desapariciones forzadas; además, 736 líderes indígenas han sido víctimas de hechos violentos (CNMH, 2020). "Los pueblos indígenas que han resultado más afectados por el conflicto armado son los habitantes de

Estos grupos han usado la fuerza y el poder de las armas para exterminar o amedrentar a estas comunidades, para despojarlas de sus territorios, de sus líderes políticos y espirituales. Estas comunidades han sido víctimas de asesinatos, reclutamiento forzoso, desplazamientos, hostigamientos y amenazas. Tal como les ocurrió a los wasiruma antes de instalarse en el resguardo que habitan en la actualidad. Tuvieron que huir durante varios años, para después volver a constituir un horizonte común y a emprender la lucha por tener un territorio distante de sus lugares sagrados[5]. Tuvieron que esperar a que otra generación de líderes se formara y recuperar de alguna manera los saberes ancestrales que los dotaba del sentido de ser embera chamí. En este caso, el conflicto solo pudo resolverse huyendo, porque se trataba de una lucha dispar que pretendía reducir o exterminar al oponente. Los relatos de los habitantes de navera drua, de niaza nacequia y de wasiruma como grupo se elaboraron a partir de la historia de los asesinatos, de los desaparecidos y del despojo. Para los habitantes de navera drua el recuerdo de los dos jóvenes que fueron llevados a la fuerza por grupos ilegales y que nunca pudieron encontrar en la selva hace parte de esos relatos que dan cuenta de la manera como han tenido que enfrentar los conflictos con los actores armados ilegales[6].

La lucha también se ha librado con el Estado en diferentes planos como el reconocimiento jurídico y la reivindicación de los derechos y se ha expresado a través de diferentes vías, una de ellas es la minga[7]. De hecho, los habitantes

---

las regiones del Pacífico (paez/nasa, embera katío, embera chamí, emberá awá) y Caribe (kankuamo, wayu y senú)" (CNMH, 2020).

[5] El grupo que conforma el resguardo wasiruma estaba asentado en Pueblo Rico (Risaralda), de donde tuvo que desplazarse por la violencia; posteriormente, se instaló en río Azul, lugar en el que habitaron por varios años hasta que fueron obligados a abandonar el sector cuando inició el proyecto de la Hidroeléctrica, como resultado de presiones de varios grupos y el asesinato de tres de sus líderes (comunicación oral, habitante del resguardo wasiruma, 2018).

[6] Otro ejemplo de estas amenazas quedó registrado en la ficha de alerta temprana de la defensoría del pueblo (inminencia 053-19) en la que se indica que en el 2019 ingresó al territorio del resguardo navera drua un grupo armado ilegal. Véase: https://alertastempranas.defensoria.gov.co/Alerta/Details/91612

[7] El término minga alude a una práctica que supone la realización de trabajo común en colectivo, sin embargo, también tiene una connotación política y se la concibe como una forma de movilización social para la resistencia y lucha. En años recientes pueblos indígenas del suroccidente colombiano han

de los resguardos wasiruma, niaza nacequia y navera drua han participado como otros grupos en diferentes mingas indígenas.

Es importante indicar que el artículo 7 de la Constitución Política del 91 señala que "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana", lo cual se ha reflejado en la formulación de políticas o de proyectos nacionales que pretenden proteger a las comunidades indígenas, así como a los otros grupos étnicos del país (comunidades NARP: negros, afrocolombianos, raizales, palenqueros, y la comunidad rom o gitanos) y que han asumido el enfoque de derechos para la atención diferencial (Departamento Nacional de Planeación, 2016), lo que ha posibilitado avanzar en la consideración de algunas demandas propias de estos grupos, sin embargo, también esto ha supuesto la confrontación entre las lógicas e intereses estatales y las lógicas e intereses de estos grupos. En el caso específico de los tres resguardos, algunas de sus demandas parecen estar recogidas en los planes de desarrollo de los municipios de Vijes (Concejo Municipal Vijes, 2020), Restrepo (Concejo Municipal de Restrepo, 2020) y Calima Darién (Concejo Municipal Calima Darién, 2020), acceden a determinados recursos a través de la Asignación Especial del Sistema General de Participaciones[8], sin embargo, las desigualdades y asimetrías en relación con determinados derechos persisten.

Los conflictos culturales al interior y exterior de estos grupos se encuentran acompasados por procesos de exterminio o asimilación promovidos

---

participado o liderado procesos como: Minga Indígena y Popular (2008), la recuperación del Cerro Berlín (2012), las Mingas de Liberación de la Madre Tierra (2012 y 2013), (Salazar N. J., Manipulación mediática y tratamiento informativo de las movilizaciones sociales indígenas en Cauca y Huila, 2018), *Minga Social y Comunitaria por la defensa de la vida, el derecho a la protesta social y la Jurisdicción Especial Indígena-JEI" (2015),* Minga por la Vida (2017), Minga por la defensa de la vida, el territorio, la democracia y la paz (2019), Minga social y comunitaria por la defensa de la vida, el territorio y la paz (2020), Minga indígena nacional (2021). Al respecto véase: https://www.cric-colombia.org/portal/

[8] Los recursos de la Asignación Especial del Sistema General de Participaciones para Resguardos Indígenas (AESGPRI) corresponden a al 0,52 % del total de los recursos del Sistema General de Participaciones. A estos recursos solo pueden acceder los resguardos legalmente constituidos y los destinan a proyectos de inversión que puedan desarrollarse en el propio resguardo. https://portalterritorial.dnp.gov.co/AdmEtnico/KitERegimen#:~:text=Los%20recursos%20de%20la%20Asignaci%C3%B3n,las%20personas%20que%20los%20habitan.

por los grupos ilegales armados y por el Estado. Los medios y tecnologías de comunicación se insertan en ese escenario en disputa y contribuyen a catalizar las tensiones que se producen a diario en cuatro elementos constitutivos de la cultura embera chamí: el territorio, las temporalidades y los relatos, pero, además, se constituyen en vías para la integración social con los mestizos.

El territorio

De acuerdo con Beuf (2017) la noción de territorio es polisémica porque es asumida desde diferentes perspectivas en la academia y su uso se ha generalizado en distintos ámbitos, como el de los movimientos sociales y las políticas públicas. Beuf (2017) señala que en la década del noventa y bajo la influencia del giro espacial se conceptualizó como "apropiación del espacio por un grupo social y de imbricación de construcciones materiales y simbólicas" (p. 6). En la geografía política se ha puesto el énfasis en la manera como el espacio se transforma en territorio según la sociedad lo dote de sentido. En la geografía cultural se observa como el territorio permite "la relación simbólica entre la cultura y el espacio" (p. 6) y, desde el construccionismo se asume como un constructo social. Beuf (2017) considera que, a pesar de las diferencias en las concepciones sobre el territorio, algunas centradas en la producción del territorio desde las experiencias de los sujetos y otras desde las estructuras sociales y espaciales, se observa una coincidencia: todas estas perspectivas parten del supuesto de que el territorio no es algo dado.

Para los pueblos indígenas, el territorio supone un vínculo complejo entre la cosmovisión y el espacio geográfico (Cuesta Moreno O. , 2018) y está ligado a la supervivencia del grupo y a sus luchas identitarias, de tal manera que, se encuentra atravesado y constituido por dinámicas geográficas, culturales, sociales y políticas. Según Cuesta- Moreno (2018) los pueblos indígenas colombianos han elaborado diferentes conceptualizaciones sobre el territorio, las cuales han sido examinadas por distintos autores, por ejemplo,

Echeverri (2004) propone para el caso de los pueblos amazónicos[9] asumirlo como *red o tejido de relaciones.* Herreño (2004) señala que el concepto de territorio no se restringe a la posesión de la tierra sino que "incluye también el reconocimiento de un conjunto de garantías culturales, sociales y políticas que son inescindibles de los derechos territoriales"(p. 247), lo que ha derivado en la construcción política del término *territorio ancestral*[10] que sirve de base o condición para el ejercicio de otros derechos y de la autonomía, así como para "afirmarse políticamente frente a la institucionalidad y diferenciarse de otros grupos sociales" (p.254). Agredo (2006) subraya la relación de los pueblos indígenas con el territorio como espacio vital que implica una conexión de la comunidad con la naturaleza, la tierra, lo espiritual, lo sagrado y lo ancestral, y que sirve de base para los procesos identitarios.

Para los embera chamí, el territorio puede ser definido como:

> La apropiación cultural de un espacio físico que comprende las tres dimensiones el subsuelo, el suelo y el espacio sobre él. (Territorio), establecido en términos de instituciones políticas, la base de las cuales son la familia, la parentela, el clan y el cabildo. En ella se incorpora elementos como la autonomía, las formas de organización y autoridad, amparados sobre la base de una propiedad colectiva de la tierra. Que posibilita el complejo sistema de interacciones cotidianas con la naturaleza que nos da los elementos para establecer formas y características propias de ocupación territorial manteniendo equilibrio y armonía. (ORIVAC, 2012, p. 36)

[9] Según Herrera (2004) las organizaciones indígenas amazónicas incorporan una noción de territorio similar a las de la zona andina en las décadas del ochenta y noventa, desde la que se asumía que el territorio no se definía solo por las fronteras o marcas geográficas sino por "la ligazón de un grupo humano a un paisaje y a una historia" (p. 261).

[10] El término *territorio ancestral* ha sido incorporado en las sentencias de la Corte Constitucional de Colombia. De acuerdo con Barbosa Becerra (2021), las luchas indígenas y "una Corte Constitucional con enfoque de derecho han logrado permear de ancestralidad los discursos duros del campo jurídico" (p.252), en un momento posterior a la Constitución de 1991; no obstante, esto no significa que el problema de la disputa por el territorio se haya resuelto.

Esta definición soportada en la idea de la apropiación cultural revela el vínculo estrecho de los embera chamí con el territorio, porque se le considera el fundamento de lo que los define como embera, es necesario para sembrar, desarrollar el pensamiento propio (kurisia), llevar a cabo las prácticas ancestrales, compartir saberes y ejercer el derecho propio. El territorio es colectivo, físico y simbólico, en él se concreta la historia y memoria del grupo. Se funde con las dinámicas culturales, económicas, políticas y espirituales. Para los embera chamí existen cuatro dimensiones del territorio (ORIVAC, 2012):

Ámbito doméstico: incluye la vivienda, el patio, los animales domésticos, las plantas y los objetos de uso cotidiano.

Ámbito de los cultivos: lotes utilizados para la siembra.

Ámbito de monte o bosque: comprende la yerba que crece por fuera de los lotes de cultivo, los suelos, los huecos, los árboles con sus distintas partes (hojas, ramas, troncos, copas) y de diferente tipo (árboles con agua o con leche por dentro y los palos podridos o secos).

Ámbito de los ríos: está conformado por todas las fuentes de agua (quebradas, ríos, ciénagas, mundos subacuáticos, entre otros).

Estos ámbitos están interconectados entre sí y son la base de la vida social. Como se ha planteado, la historia de estos pueblos está marcada por la lucha por sus territorios, por dinámicas constantes de despojo y de disputas por la tierra[11]. En el Valle del Cauca el proceso de constitución de los resguardos inició en la década del 80[12]. Uno de los hitos más importantes para consolidar este proceso fue la creación de la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (ORIVAC) en 1989, a través de la cual se realiza la toma del INCORA[13] en Cali y se negocia la creación de resguardos como

[11] Entre 1901 y 1930, los resguardos indígenas fueron regidos por "leyes particulares porque se partía del supuesto que los indígenas eran "menores de edad" y que podían ser fácilmente engañados" (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016, p. 50).

[12] Entre 1966 y 1980 fueron constituidas 30 reservas indígenas y entre 1978 y 1988 se legalizaron 152 resguardos (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016). En el año 2021 se registran 788 resguardos indígenas en Colombia, según la Agencia Nacional de Tierras https://data-agenciadetierras.opendata.arcgis.com/search?tags=Resguardos%20Indigenas

[13] El INCORA fue el Instituto Colombiano de Reforma Agraria, creado en 1961 (Ley 135), en el 2003 fue reemplazado por el INCODER, instituto Colombiano de Desarrollo Rural, mediante decreto 1300 y en el

wasiruma y niaza nacequia; posteriormente, se lleva a cabo una nueva toma del INCORA en 1993, para presionar la creación de otros resguardos, como el de navera drua en Calima Darién[14].

Aunque estos grupos cuentan con "territorios", estos no son sus territorios de origen, no alojan sus sitios sagrados[15] ni ancestrales, la tierra no es suficientemente fértil y las fuentes de agua están lejos o son escasas[16] .

En estos contextos marcados por el despojo, la lucha y la resistencia se instalan los medios y tecnologías de comunicación no indígenas, justo después de la llegada de la electricidad, primero la radio, luego la televisión, los reproductores de video, las consolas de videojuego, los celulares, algunos computadores y el Internet. Estos medios y tecnologías de comunicación se integran al ámbito doméstico y, desde ahí participan de dos dinámicas sobre el "territorio", que oscilan de manera constante: expansión y contracción.

Los medios contribuyen a expandir el territorio de forma simbólica porque conectan a los habitantes de estos resguardos con otros embera chamí, con otros pueblos indígenas y con los mestizos que habitan cerca de sus comunidades o que se encuentran en escenarios globales. La expansión del territorio se expresa en la posibilidad de apropiarse de escenarios mediáticos y de ampliar los vínculos con otros sin que exista un anclaje o frontera geográfica.

2015 se crea la ANT, la Agencia Nacional de Tierras (decreto 2363).

[14] El resguardo wasiruma fue creado con la resolución 5 del 15 de febrero de 1994; el resguardo niasa nacequia regulariza su situación a través de la resolución 17 del 23 de mayo de 1996 y el resguardo navera drua fue reconocido a través de la resolución 0026 del 9 de diciembre del 2002. Véase al respecto el portal de datos abiertos de la Agencia Nacional de Tierras, sobre los resguardos indígenas en Colombia: https://data-agenciadetierras.opendata.arcgis.com/search?tags=Resguardos%20Indigenas

[15] Para los embera chamí, los sitios sagrados son los contextos en los que se producen las relaciones y diálogos entre los humanos, los animales, las plantas y los seres espirituales. Están asociados a los rituales, a lo místico, a la curación, entre otras prácticas ancestrales y pueden servir de refugio para la fauna silvestre (Rosique-García, y otros, 2020)

[16] En el 2018, la Corporación Valle del Cauca (CVC) declara área protegida la *Reserva Forestal Protectora Regional de Río Bravo,* ubicada en el municipio de río Bravo de Calima Darién que incluye 24.278,5 hectáreas y que involucra a los resguardos niasa nacequia, navera drua y wasiruma. Esta zona es considerada como una de la más diversas del mundo, "cuenta con el 27 % de las aves de Colombia, el 21 % de los mamíferos, el 11 % de los reptiles y el 7 % de los anfibios" (CVC, 2018, p. 8). En el 2019, se inició el plan de manejo

La emisora Chimía del Pacífico[17] es escuchada en navera drua para establecer nexos con otros embera de la región. Algunos programas de canales de televisión pública[18] sobre pueblos indígenas u otros grupos étnicos contribuyen a ensanchar sus horizontes como comunidad. El acceso a WhatsApp a través de sus celulares les permite comunicarse con otros comuneros o mingueros e incluso utilizar su propia lengua para enviar mensajes de audio a otros pueblos. Las páginas en internet de sus organizaciones políticas les posibilitan acceder y tomar parte de las decisiones; además, estos medios les permiten acercarse a los espacios públicos y privados de los kapunías o mestizos, recorrer simbólicamente sus paisajes mediáticos y su vida doméstica, tanto la de los campesinos que habitan las zonas aledañas a sus resguardos, como de aquellos que viven en las grandes ciudades[19].

Por su parte, los más jóvenes usan los celulares para los videojuegos o para participar en algunas redes sociales, lo que les posibilita ampliar las fronteras simbólicas de sus resguardos. Ellos tienden a ir juntos a los sitios donde pueden acceder al internet para compartir videos, publicaciones y música. La "expansión" del territorio se produce a nivel simbólico a partir de las redes que se establecen con otros a través de los relatos y de los dispositivos.

[17] La emisora indígena Chimía del Pacífico se transmite desde Buenaventura (Valle del Cauca). El resguardo wuanana embera tiene su licencia de funcionamiento (https://www.facebook.com/Emisora-Chimia-Del-Pacifico-949Fm-1870451696542830/).

[18] Algunos habitantes de los resguardos hicieron referencia a las franjas étnicas y documentales transmitidos por el canal nacional de televisión pública Señal Colombia (https://www.senalcolombia.tv/) y por el canal regional Telepacífico (https://telepacifico.com/), como parte de sus preferencias audiovisuales. Estos contenidos han recibido apoyo por parte algunos programas o proyectos del Estado, por ejemplo, el Programa Nacional de Estímulos del Ministerio de Cultura incluye convocatoria para la producción de contenido audiovisual realizado por grupos étnicos (Ministerio de cultura, 2019; 2020; 2021).

[19] En la década del 80 diferentes organizaciones y comunidades indígenas en América Latina iniciaron la construcción de estrategias para participar en el espacio mediático, ya sea elaborando productos comunicacionales para circulación masiva, constituyendo o participando en medios de comunicación y organizando áreas de comunicación al interior de sus organizaciones (Doyle, 2018) con el propósito de agenciar procesos de reconocimiento y lucha por sus derechos, por el territorio, la autonomía, su idioma y recursos naturales, entre otros aspectos. Sin embargo, este no fue el caso de estos resguardos sus luchas por el territorio no se incorporaron en la disputa por la creación de espacios comunicacionales.

No obstante, es necesario considerar que, en estos grupos la ampliación y afirmación simbólica de su territorio no se realiza a través de la producción y circulación de narrativas, como es el caso de otros pueblos indígenas, en donde la lucha por sus derechos se hace transnacional o global (Magallanes y Ramos, 2016). Estos resguardos indígenas participan desde los intercambios potenciados por el consumo mediático. En este sentido, se observa que el territorio se expande, pero con los límites impuestos por la materialidad propia de este tipo de tecnologías de comunicación e información.

Por otro lado, estos medios y tecnologías de comunicación contribuyen a contraer y fragmentar una de las dimensiones de su territorio: el ámbito doméstico. Se instalan en las viviendas, se integran a las rutinas cotidianas y reconfiguran los trayectos y lugares de la casa. La contracción de lo doméstico se expresa en la emergencia de demarcaciones que se superponen de manera simbólica sobre el espacio apropiado que en este caso corresponde a la vivienda. La radio y la televisión se escuchan y ven en familia y sus contenidos tienden a ser compartidos por todos; sin embargo, promueven la división de los espacios de la casa, un orden particular de los objetos y de la circulación de la familia; y, también la separación entre el adentro y el afuera, entre las prácticas mediáticas que se llevan a cabo en soledad, en familia y en comunidad; e incluso pueden llegar a competir con ciertas actividades comunitarias, como cuando en wasiruma, los líderes tuvieron que quitar la energía eléctrica para que la gente dejara de ver la telenovela y saliera a la reunión que estaba programada.

El ámbito doméstico se fragmenta y escinde con respecto al territorio, porque se le imponen marcadores mediáticos y tecnológicos que contribuyen a reforzar las demarcaciones de la vivienda propias de la arquitectura campesina y mestiza. El tambo, vivienda tradicional embera, es construido de materiales vegetales, como madera, lianas o fibras (chusco, guasca o surrumbo) y hojas de panga (Sampedro- Molina y Sandoval- Sastre, 2004). Por lo general, no tiene divisiones ni cerramientos en su interior, lo componen varios espacios diferenciados según sus usos, como el fogón alrededor del cual se preparan y consumen los alimentos y el área social destinada al

descanso, a las visitas, a tejer, a contar historias y a algunas ceremonias o rituales (Sampedro- Molina y Sandoval Sastre, 2004). En estos resguardos, el tambo ha ido cediendo su espacio a las casas de ladrillo y techos de zinc, con habitaciones, sala-comedor, baño interno y cocina.

Tanto en wasiruma como en navera drua, se ha construido un espacio circular que se asemeja a los tambos y que se constituye en el lugar de encuentro, de las asambleas, de las fiestas, de juegos de los niños, de salón de clases, de sitio donde se imponen los castigos a los miembros de la comunidad, como el fuete. Esta "casa comunal" representa uno de los lugares centrales de los resguardos, y aunque tiende a mantenerse el patrón de asentamiento disperso, emerge una nucleación del asentamiento alrededor de esta casa.

Los desplazamientos forzados a los que han estado sometidas estas comunidades han implicado también, abandonar algunas prácticas tradicionales para la construcción de sus viviendas porque no se tiene acceso a los materiales, por las condiciones del terreno y como resultado de procesos de negociación con entidades estatales o apoyos externos para la construcción de casas similares a las de los kapunías y es en este tipo de vivienda que los medios contribuyen a reforzar una división imaginaria o concreta de los espacios y a establecer un orden objetual derivado de la materialidad de las tecnologías domésticas no indígenas, entre las que se cuentan los aparatos de televisión, la radio, las consolas de videojuegos, entre otros.

Es en ese sentido que los medios y tecnologías de comunicación ensanchan y contraen "el territorio" y le yuxtaponen otros territorios desprovistos de lugares sagrados pero cargados de simbolismos.

El tiempo

La concepción sobre el tiempo en cada sociedad pone en juego procesos físicos y sociales a la vez, como plantea Elías (1997) supone una *síntesis reflexiva sobre el flujo sucesivo del acontecer*, funciona como un símbolo social comunicable y, está asociada a las instituciones sociales que definen, representan y comunican lo que es el tiempo y las experiencias relacionadas con él, por lo tanto, existen formas variadas de dar cuenta del tiempo, así como

señales, instrumentos y mecanismos para su narración, regulación y medición, dependiendo de los contextos sociales y culturales, aunque pueden imponerse unos sobre otros. En algunos casos, se trata de determinantes temporales bastante complejos en los que intervienen distintas instituciones.

Siguiendo los planteamientos de Elías (1997) se podría indicar que la noción del tiempo posibilita la orientación en el mundo, de sí mismo y la convivencia, porque permite orientarse en medio del *flujo de los procesos sociales y naturales*, porque puede convertirse en una forma de coacción social y de autorregulación con grados diferentes. Además, es necesario destacar que en un mismo escenario social pueden coexistir diferentes concepciones acerca del tiempo, evidenciando que el sentido del tiempo expresa y se estructura en medio de relaciones de poder.

En las comunidades indígenas la noción del tiempo está asociada a su cosmovisión; no obstante, no es posible afirmar que esta categoría puede ser considerada universalizable, porque puede asumir modalidades bastante variadas, como lo pueden ilustrar casos de pueblos de América Latina, como los mapuches en los que predomina la idea del tiempo cíclico (Loncon, 2019), los aymara (Grebe, 1990) en los que el tiempo se representa como una rueda en perpetuo movimiento, los kichwa que tienen un presente sin aludir al futuro (Martínez-Novo, 2012).

El tiempo para los embera chamí está ligado a su cosmogonía y territorio. Se asocia con ciclos largos, medios y cortos propios de la naturaleza, como la rotación de los cultivos, los periodos de lluvia y verano, las fases de la luna, los ciclos reproductivos de plantas y animales (ORIVAC, 2012). Estos ciclos hacen parte de la vida de los embera chamí y se aprenden a reconocer y respetar para conservar el equilibrio con el mundo natural y espiritual.

Desde esta perspectiva, la alteración o desconocimiento de estas temporalidades o ciclos puede conllevar a romper la armonía que debe existir entre la naturaleza, la comunidad, la familia y el propio cuerpo y ocasionar desastres o enfermedades (ORIVAC, 2012). Los rituales juegan un papel central para marcar, ofrendar, activar las temporalidades y se constituyen en prácticas que condensan la ancestralidad y el sentido de lo embera, algunos ejemplos

de estos rituales son: el benekua (sanación de la tierra), las armonizaciones y el paruka (inicio de pubertad). Los jaibanás son quienes los orientan y, además, pueden repeler las acciones agresivas de los Jai y liberar el jaure o "alma" de las personas (Jiménez, 2019).

Las temporalidades de los embera chamí se han transformado. Los ciclos largos, medianos y cortos de la naturaleza y los seres espirituales se traslapan con los tiempos de los despojos, de las luchas, de la iglesia católica y cristiana, de las escuelas, del mundo laboral, del Estado y de las diferentes entidades con las que interactúan. No solo fue la electricidad la que alteró el día y la noche, sino la interacción con diferentes instituciones, actores y discursos propios del mundo de los kapunías. El tiempo circula en diferentes registros y propósitos, en ocasiones desprovisto o vaciado de esos seres inanimados o animados que pueblan su mundo cosmogónico. Diferentes temporalidades coexisten de manera problemática en una pugna permanente entre la ancestralidad y la modernidad.

En ese contexto, los medios y tecnologías de comunicación contribuyen a instalar otros marcadores temporales y ciclos propios de este tipo de industrias productoras de contenidos. Los horarios de las programaciones especiales y de las telenovelas empiezan a competir con los tiempos de las asambleas del pensamiento. Las franjas de las programaciones de la televisión infantil imponen determinados ritmos a las prácticas de los niños. Las transmisiones de los partidos de fútbol congregan de otra manera a la comunidad. La instantaneidad de las redes sociales irrumpe en el continuum cotidiano de quienes disponen de teléfonos móviles con acceso a internet.

Las lógicas de producción y de divulgación de los contenidos de las industrias mediáticas se superponen, alteran, amplían y segmentan las temporalidades embera. Se funden con el día y la noche, con los tiempos de la cosecha, de la cocina, de las fiestas, del descanso, la diversión y el convite. Su presencia puede percibirse estableciendo cronogramas diarios de las tareas, ligadas a los horarios de la telenovela, las películas de acción o los programas infantiles. Los niños más pequeños o los adultos que no saben el castellano parecieran quedarse un poco al margen de esas temporalidades,

pero los demás, parecen compartir y conocer las franjas de programación de la televisión y la radio. Los otros medios y tecnologías como los teléfonos móviles conectados a internet tienen una relación distinta con el tiempo, porque parecen estar disponibles siempre en una renovación y circulación continua de contenidos y, por lo tanto, parecieran ser omnipresentes. Estos medios y tecnologías de información y comunicación no indígenas compiten por colonizar los tiempos, desafían las temporalidades ancestrales y lo que condensan. Imponen de forma subrepticia sus propias ritualidades en el ámbito doméstico.

Los relatos

Los relatos que reúnen a los embera chamí de estos resguardos se nutren de sus narraciones cosmogónicas y de las historias de sus desplazamientos forzados, de sus víctimas, de sus luchas y sus procesos de resistencia; no obstante , estos relatos compiten con otros que provienen de diversas fuentes, los cuales pueden complejizar la comprensión y el sentido de lo indígena. Varias instituciones participan y se confrontan de distinta manera en los procesos de construcción y divulgación de estos relatos, como la escuela mestiza, las entidades del Estado, la iglesia católica y la cristiana, entre otros. En este proceso, se destaca el rol de los medios y tecnologías de la comunicación, uno de cuyos objetivos principales es la producción, circulación y comercialización de historias. En algunos casos, estos relatos, les permiten reafirmarse como emberas y, en otros, evidencian su exclusión del escenario mediático hegemónico o la difusión de discursos ignominiosos contra ellos.

En los tres resguardos, los géneros televisivos más vistos son la telenovela, los dramatizados o series. Durante el trabajo de campo, sobresalieron los siguientes programas como los preferidos por todos: la Rosa de Guadalupe[20],

[20] La Rosa de Guadalupe es una serie mexicana conformada por capítulos unitarios en los que se pretende abordar problemáticas sociales que deben enfrentar sus protagonistas y los cuales se resuelven milagrosamente por la intermediación de la Virgen de Guadalupe. Véase: https://www.univision.com/shows/la-rosa-de-guadalupe

Chepe Fortuna[21], Betty la fea[22], Sin senos no hay paraíso[23], La mamá del 10[24] y la Señora Fazilet y sus hijas[25].

Este tipo de programas se centran en contar la historia de personajes que deben sobreponerse a múltiples vicisitudes hasta alcanzar su propósito: el amor, la fama o la riqueza. Se trata de personajes que provienen de contextos desfavorecidos y que por su condición étnica, social, física o económica son víctimas de humillaciones y desprecios. Representan la lucha de héroes cotidianos, marginales y anónimos. Quizá fue este uno de los logros más importantes de la telenovela colombiana, la construcción de este tipo de héroes humanizados y de los dramas del reconocimiento (Cervantes, 2005).

Se encuentran en estos relatos presentan giros narrativos que reactualizan la historia de la desposesión y de la ignominia y de las luchas contra los poderes políticos y económicos que se hacen desde lo cotidiano, así como las soluciones mágicas que cambian el destino de los vulnerables. En ese sentido, estos dramas populares se entretejen con los propios relatos de los habitantes de los resguardos y construyen paisajes emocionales compartidos.

Aunque en medio de las luchas políticas que libran estas comunidades pareciera paradójico la presencia de la telenovela, quizá esto obedezca a la conexión de este género con la cultura oral, con las narrativas populares,

[21] Chepe fortuna es una telenovela colombiana que cuenta la historia de un pescador de un sector muy humilde que quiera ser alcalde y quien se enamora de una ambientalista que proviene de una familia muy acaudalada. Véase: https://www.canalrcn.com/chepe-fortuna/

[22] Betty la fea es una telenovela colombiana que narra la historia de una mujer que debe enfrentar múltiples desprecios y humillaciones por su aspecto físico, sin embargo, logra triunfar como experta en finanzas en una empresa de moda. Ha sido la telenovela más exitosa y producida en diferentes países. Véase: https://www.canalrcn.com/yo-soy-betty-la-fea

[23] Sin senos no hay paraíso cuenta el relato de relaciones conflictivas que deben enfrentar las familias y las mujeres de sectores humildes con el narcotráfico.

[24] La mamá del 10 es una telenovela colombiana, relata la historia de una mujer del pacífico colombiano que debe trasladarse hasta la ciudad, cuidar sola de sus hijos, luchar para que su hijo menor pueda cumplir con el sueño de ser futbolista y, posteriormente, enfrentarse a quienes no los aceptan a pesar de tener una posición económica favorable. Véase: https://www.caracoltv.com/la-mama-del-10

[25] La señora Fazilet y sus hijas es una serie turca, que cuenta la historia de una mujer que proviene de un sector humilde y que sueña con ser millonaria y decide utilizar a sus hijas para salir de la miseria. https://canal1.com.co/programas/la-senora-fazilet-y-sus-hijas

con las historias cotidianas, con los relatos que se construyen sobre un país a partir de la ficción (Martin -Barbero y Muñoz, 1992).

La telenovela les permite acercarse a las narrativas de los desposeídos, posibilita aprender del mundo de los mestizos, de la resolución de conflictos, de las estrategias para convivir con los otros, de la emocionalidad kapunía. Sin embargo, estos mismos relatos evidencian su ausencia. Ellos no aparecen en estos dramas. La presencia de lo indígena está invisibilizada, solo algunos cuantos documentales les permiten verse y conectarse con la nación embera.

El estudio de la Comisión de Regulación de Comunicaciones (CRC, 2022) muestra que los contenidos de ficción de los canales de televisión públicos, privados, regionales y locales de Colombia representan a las mujeres como blancas o mestizas (92 %), y las demás etnias aparecen representadas con porcentajes muy bajos: mujeres afrodescendientes no nacidas en el país (4,4 %), mujeres afrocolombianas (3,1 %), indígenas (1,4 %), raizales (0,1 %), observándose que no se registran datos para las palenqueras ni las rom. En los programas de entrevistas y magazines se reportan porcentajes similares y solo el 0,5 % de las entrevistadas son mujeres indígenas; mientras que en los documentales el 11 % de las mujeres eran afrocolombianas e indígenas (CRC, 2022).

Los noticieros y la prensa publican información sobre las comunidades indígenas, pero tienden a concentrarse en el cubrimiento de las manifestaciones o protestas. Por lo general, en estas noticias, los indígenas se representan como actores violentos o como víctimas. La información noticiosa sobre la protesta social indígena tiende a criminalizar o inculpar a estas comunidades e incluso a invisibilizar sus luchas (Salazar, 2018).

Sus voces aparecen muy pocas veces, de tal manera que, esos medios de comunicación que les permiten acercarse a los dramas del reconocimiento también los enfrentan a los dramas del desprecio, a su negación o a su clasificación como actores sociales que están por fuera de la escena mediática nacional. Estos discursos y prácticas no son creados por los medios, funcionan como cajas de resonancia de discursos que históricamente se han divulgado.

De esta manera, es que los medios y tecnologías de comunicación participan de los conflictos culturales al interior y exterior del grupo, yuxtaponiendo y fragmentando los territorios, temporalidades y relatos, y al mismo tiempo posibilitando los vínculos con los kapunías, lo cual hace evidente los complejos procesos de configuración de la identidad embera chamí del Valle del Cauca.

Referencias

Agredo, G. A. (2006). El territorio y su significado para los pueblos indígenas. *Revista Luna Azul* (23), 28-32.

Barbosa- Becerra, J. (2021). Comportamiento discursivo del enunciado "territorio ancestral" en las sentencias de la Corte Constitucional de Colombia. *Estudios de derecho, 78*(172), 250-280.

Beuf, A. (2017). El concepto de territorio: de las ambigüedades semánticas a las tensiones sociales y políticas. En P. Rincón, y A. Beuf, *Ordenar los territorios. Perspectivas críticas desde América Latina* (pp. 3-21). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de los Andes.

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH] (2016). Tierra y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas.

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2020). Pueblos indígenas, víctimas de violencia de larga duración. Obtenido de https://centrodememoriahistorica.gov.co/tag/embera-chami/

Cervantes, A. C. (2005). La telenovela colombiana. Un relato que reivindicó las identidades marginadas. *Investigación y Desarrollo, 13*(2), 280-295.

Comisión de Regulación de Comunicaciones [CRC]. (2022). Estudio representaciones sociales en la televisión abierta colombiana. Comisión de regulación de comunicaciones. Obtenido de https://crcom.gov.co/es/biblioteca-virtual/informe-ejecutivo-estudio-representaciones-sociales-en-television-abierta

Concejo Municipal Calima Darién. (2020). Plan de desarrollo territorial 2020-2023 para el municipio de Calima Darién. "Somos alianza, por

un Calima Darién sostenible y emprendedor". Obtenido de https://drive.google.com/file/d/1j2KkJr20_jPKewjkjJjohf9TtSK_lNIj/view

Concejo Municipal de Restrepo. (2020). Plan de desarrollo del municipio de Restrepo, Valle del Cauca 2020-2023. Creemos en el desarrollo sostenible de Restrepo. Obtenido de Alcaldía de Restrepo: https://restrepovalledelcauca.micolombiadigital.gov.co/sites/restrepovalledelcauca/content/files/000445/22237_8871_acuerdo001de2020plandedesarrollo202020232_compressed.pdf

Concejo Municipal Vijes. (2020). Plan de desarrollo del municipio de Vijes, Valle del Cauca 2020-2023- Gobierno de la gente.

Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca [CVC]. (27 de noviembre de 2018). Acuerdo por el cual se establece Reserva forestal protectora regional del río Bravo. Acuerdo No. 069. Obtenido de https://www.cvc.gov.co/sites/default/files/2018-12/Acuerdo%20CD%20069.pdf

Cortés, D. M. (2016). Representación indígena en el periodismo colombiano: el cómo y el por qué. *Revista Jangwa Pana, 15*(1), 88 - 104.

Cuesta- Moreno, O. (2018). Trabajos sobre indígenas y territorio en Colombia, estado de la cuestión. *Revista Latina de Sociología,* 8(3), 61-75.

Departamento Nacional de Planeación [DNP]. (2016). Lineamientos para la implementación del enfoque de derechos y la atención diferencial a grupos étnicos en la gestión de las entidades territoriales. Obtenido de Procesos de planeación territorial y grupos étnicos: https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Desarrollo%20Territorial/Portal%20Territorial/KitEtnico/Cartilla1.pdf

Doyle, M. M. (2018). Las luchas por territorios ancestrales en los medios indígenas. El caso de FM la voz indígena. *Comunicación y Medios, 27*(38), 177-189.

Echeverri, A. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿Diálogo intercultural? En A. Surrallés, y P. García Hierro, Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno (pp. 259-275). Copenhague: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas.

Elías, N. (1997). Sobre el tiempo (2da. ed.). Fondo de cultura económica.

González, R. (2013). Así cuentan la historia. Mujeres y memoria emberá. Editorial Gente Nueva.

Grebe, E. (1990). La concepción del tiempo en la cultura Aymara: representaciones icónicas, cognición y simbolismo. *Revista Chilena de Antropología* (9), 63-81.

Herreño, A. L. (2004). Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia. *El Otro Derecho* (31), 247-272.

Jiménez, M. (2019). Jaibanismo y colonialidad. Los conflictos entre el jaibaná en el resguardo embera chamí de Karmata Rua, Antioquía, Colombia. *Kavlinado, 11*(1), 148-171.

Loncon, E. (2019). Una aproximación al tiempo, el pensamiento filosófico y la lengua mapuche. *Árboles y rizomas, 1*(2), 67-81.

Losonczy, A. M., y Herrán , S. L. (2020). "El espíritu de la ley", ritualidad y política entre los indígenas del Valle del Cauca. Maguaré, 34(1), 183-212.

Magallanes, C., y Ramos, J. M. (2016). Miradas propias: pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global. Quito: CIESPAL.

Martin Barbero, J. y Muñoz, S. (1992). Televisión y melodrama. Géneros y lecturas de la televisión en Colombia. Tercer mundo editores.

Martínez- Novo, R. (2012). Del tiempo insostenible y del sentido del tiempo en las comunidades kichwa canelos. *Desacatos* (40), 111-126.

Ministerio de Cultura de Colombia [Mincultura] (2020). Convocatoria de Estímulos 2020. https://www.mincultura.gov.co/planes-y-programas/programas/programa-nacional-estimulos/Paginas/Convocatoria2020.aspx.aspx

Ministerio de Cultura de Colombia [Mincultura]. (2019). Convocatoria de estímulos 2019. Obtenido de Programa Nacional de Estímulos: https://www.mincultura.gov.co/planes-y-programas/programas/programa-nacional-estimulos/Paginas/resoluciones.aspx

Ministerio de Cultura de Colombia [Mincultura]. (2020). Convocatoria de Estímulos 2020. Obtenido de Programa Nacional de Estímulos: https://

www.mincultura.gov.co/planes-y-programas/programas/programa-nacional-estimulos/Paginas/Convocatoria2020.aspx.aspx

Ministerio de Cultura de Colombia [Mincultura]. (2021). Convocatoria estímulos 2021. Obtenido de Programa Nacional de Estímulos: https://www.mincultura.gov.co/planes-y-programas/programas/programa-nacional-estimulos/Paginas/Convocatoria2021.aspx

Organización Regional Indígena del Valle del Cauca [ORIVAC]. (2012). Plan de Salvaguarda del pueblo embera chami del Valle de Cauca. Cali.

Rosique-García, J., Gálvez, A., Turbay, S., Domicó, N., Domicó, A., Chavarí, P., . . . Rojas, S. (2020). «Todos en el mismo pensamiento»: las relaciones del pueblo embera con los sitios sagrados de los resguardos de Polines y Yaberaradó en Chigorodó (Antioquia). *Tabula Rasa* (36), 201-222.

Salazar, N. J. (2018). Manipulación mediática y tratamiento informativo de las movilizaciones sociales indígenas en Cauca y Huila. Mediaciones, 14(20), 3-47.

Sampedro- Molina, A. M., y Sandoval- Sastre, A. M. (2004). Vivienda embera: espacio y cultura. *Universitas Humanística, 33*(33), 22-30.

Zapata, J. (2010). Espacio y territorio sagrado. La lógica del “ordenamiento” territorial indígena. Universidad Nacional de Colombia.

CAPÍTULO 4

A modo de conclusión: claves para pensar la comunicación indígena en el Valle del Cauca

Las comunidades indígenas vallecaucanas han padecido injusticias históricas articuladas a formas de menosprecio cultural que van desde la violencia expresada en masacres y desapariciones, pasando por la desposesión de tierras y desplazamiento forzado, así como la vulneración del reconocimiento cultural el cual lesiona la transmisión de sus cosmovisiones (Comisión de la Verdad, [CEV] ,2022). Todas estas problemáticas han sido reconocidas recientemente el 28 de junio de 2022 en *El Informe Final de la Comisión de la Verdad*, el cual cuenta con un apartado dedicado a las comunidades indígenas.

Según el informe, estas experiencias de desprecio sistemático responden a lo que diversos científicos sociales han denominado como "discriminación estructural" (Vásquez-Padilla, 2019). Esta no solo lesiona los referentes identitarios, sino que justifica en buena medida el deterioro de las posibilidades productivas con las que estas comunidades pueden llevar a cabo un proyecto de vida posible y deseable (Salomé-Resurrección, 2017).

Un ejemplo de discriminación estructural se puede encontrar en el estado de la infraestructura vial que dificulta el ingreso de los alimentos y el acceso a la salud, entre otras necesidades básicas. Para muchos líderes indígenas el problema no radica exclusivamente en la presunción de que sus identidades son "primitivas", "regresivas" o "un obstáculo para el desarrollo nacional", el asunto es que esos significantes racistas se utilizan para justificar la desposesión de sus derechos y limitar el acceso a la inversión estatal a sus comunidades (Ruiz-Morato, 2016).

Los tres resguardos que participaron en esta investigación ofrecen testimonios fehacientes sobre las afectaciones materiales y psicosociales que produce la discriminación estructural. Tales asuntos, son percibidos como una práctica sistémica de desprecio que limita la consolidación de una infraestructura social orientada a la sostenibilidad de sus procesos étnicos (Ruiz-Morato, 2016).

Los sentimientos de dignidad vulnerada que devienen del desprecio conforman la base de una gramática moral desde la cual se proponen expectativas de reivindicación social (Honneth, 1997). Tal experiencia, genera el contenido de los procesos comunicacionales que intentan subvertir las prácticas de discriminación que se han enraizado en la manera en que se percibe la cuestión indígena por parte de la administración pública local y la sociedad civil en general (Sánchez-Botero, 2010).

En este libro se ha privilegiado la idea de que la comunicación indígena puede entenderse como un campo semántico de significados en disputa donde se integran nuevas comprensiones del indigenismo, a través del uso de la palabra y las visualidades (Orobitg y Canals, 2020). De esta manera, se ponderan ideas y valores alternativos con los que es posible reconocer otros atributos diferenciados con respecto a aquellos que provienen de la experiencia sistémica del desprecio.

Uno de los contenidos recurrentes de ese campo semántico, es el que refiere a diversas formas de "hacer justicia". Al reintroducir una comprensión situada del territorio emergen expectativas de reconocimiento cultural, redistribución económica y representación política, enmarcadas en coyunturas en las que se disputa el sentido de lo social ante el Estado democrático de derecho (Teira-Serrano, 2021).

Tales expectativas, en términos generales, pueden servir para clasificar diversos procesos comunicacionales contemporáneos como los que tienen lugar con la justicia ambiental y la preocupación por el cambio climático, la construcción de paz y en especial la tarea de hacer memoria, y la presentación de un indigenismo en el que se articulan las cosmovisiones con las

particularidades y contradicciones de los movimientos sociales contemporáneos (Pérez-Galán y Prieto-Ramos, 2020).

Desde esta perspectiva, la comunicación indígena posibilita una síntesis entre lo próximo/familiar y lo distal/extraño, lo local y lo global, en clave de lo propio y lo apropiado. Se encuentran en este campo uno de los aportes más novedosos a los estudios de la comunicación social, donde ocurren renovaciones epistemológicas fuertemente imbricadas con la lectura situada de territorios y coyunturas globales contemporáneas (Maldonado-Rivera et al., 2019).

Pese a su relevancia en términos políticos y académicos, este campo debe afrontar muchos desafíos que tienen lugar en la Colombia del siglo XXI. Al respecto, e*l documento de Política pública de comunicación de y para los pueblos indígenas de Colombia* (Concip, Mpc, Onic, Opiac, Cit, Aico, Mintic, MinCultura y ANTV, 2017) identifica cuatro problemáticas a considerar:

1. A pesar de que se deficiente el desarrollo del ejercicio de la comunicación propia, existe una falta de garantías asociadas con la protección y continuidad de expresiones culturales de estos pueblos, de la labor de los comunicadores indígenas y el acceso inequitativo a los canales y medios de comunicación.
2. Falta de garantías para el desarrollo de procesos de formación en comunicación propia y apropiada de los pueblos indígenas: dificultades para la formación política, estratégica y técnica de los comunicadores indígenas.
3. Falta de garantías, enfoques diferenciales e inequidad en el acceso a herramientas, repertorios y tecnologías de comunicación e información del contexto global: escasos recursos tecnológicos, de infraestructura, humanos y económicos para la producción de contenidos propios.
4. Desconocimiento y reiterada vulneración del derecho a la comunicación indígena: ausencia de una política pública con enfoque diferencial, desconocimiento de las entidades y de los funcionarios públicos

Como se ha evidenciado en el capítulo 1, se han desarrollado experiencias de comunicación que sirven como antecedente para la aparición de

propuestas formativas en las que se relacionan las necesidades territoriales con procesos que adelantan los movimientos indígenas en otras latitudes. Estos procesos han tenido lugar en comunidades que encuentran en los procesos de comunicación una vía para optimizar sus posibilidades de lucha social (Pérez-Galán, 2020).

Los tres resguardos que participaron de este estudio se ubican en las inmediaciones de las cabeceras municipales y comparten una historia común de desplazamiento forzado (Donado-Escobar, 2014). Cabe destacar que, entre las tres comunidades existen lazos de parentesco que son relevantes en la manera en que se reconocen capacidades de agencia y liderazgo, por ello hay intercambios recurrentes que se representan a través de experiencias deportivas y culturales.

Es importante destacar que, el énfasis de sus procesos organizativos está puesto en la lucha por el acceso y tenencia de tierra. Su historia de desplazamiento forzado los hace sensibles hacia la necesidad de establecerse y llevar a cabo su proceso comunitario (Donado-Escobar, 2014). Recientemente, se ha empezado a avizorar la necesidad de pensar las formas en que el uso de medios y tecnologías de la comunicación pueden favorecer o limitar su vida en común. Por esta razón, las conclusiones del estudio se orientan a presentar tensiones que dinamizan el modo en que se considera el lugar de las experiencias mediatizadas en sus comunidades.

Diferencia de los hogares según el acceso a las tecnologías de comunicación

Esta investigación destaca, en primer lugar, el carácter plural de las comunidades indígenas que participaron en este estudio. En ocasiones tiende a considerarse que, estos grupos poseen una identidad común carente de variabilidades internas, se da por sentado que existe una diferencia tan radical que termina homogenizando a los individuos sin que tengan posibilidad de estar influenciados por otras fuentes de identificación (González-Hurtado, 2021).

Muchos estudios antropológicos, enfatizan en la diversidad interna que caracteriza las comunidades indígenas y el modo en que esta alimenta los conflictos que tienen su manifestación en las convivencias cotidianas y en las formas de representación con las que encaran los conflictos sociales (Ortiz-Boza, 2019).

En el capítulo 2 se argumentó la existencia de diferencias entre hogares, a partir de la capacidad adquisitiva que tienen las familias para adquirir equipos de comunicación. El acceso a la televisión digital y la tenencia de smartphones de alto costo podrían ser atributos de distinción en los que se evidencian las formas de diferenciación entre individuos que hacen parte de los hogares que habitan en un mismo resguardo.

Se plantea que los hogares más integrados a las organizaciones indígenas tienden a tener condiciones materiales ventajosas para el acceso a medios y tecnologías de comunicación. En principio, los fines del uso se orientan a las necesidades de las estrategias de acción política. De hecho, las redes sociales digitales son muy valoradas porque sirven a los fines logísticos de las marchas indígenas, por ello el uso del smartphone es generalizado para quienes participan de estos procesos.

Sin embargo, estas tecnologías también se usan para acceder y divulgar contenidos de entretenimiento cuyos consumos son muy similares a los de comunidades mestizas campesinas y urbanas. Es importante considerar que, el uso de estos dispositivos transforma las formas de encuentro comunitario, los medios y tecnologías de comunicación requieren experiencias individualizadas en las que se construyen vínculos entre contenidos y audiencias (Orobitg y Canals, 2020).

Asumir el carácter plural y diverso de las comunidades indígenas, también supone reconocer la capacidad que tienen los medios y tecnologías de comunicación para fomentar estratificaciones. Divisiones según el acceso laboral o las diferencias salariales están presentes en estas comunidades, el acceso a los aparatos puede ser un indicador de formas de distinción propias del mundo no indígena y occidental.

Los consumos mediáticos y su relación con las juventudes

El segundo asunto a destacar en esta investigación refiere al modo en que estas comunidades se asumen como consumidores de medios como la televisión, el vídeo, la radio y la telefonía móvil. Esta relación puede entenderse desde el lugar que ocupa la palabra y el uso del castellano en la manera en que los medios se introducen en el contexto indígena (Izard-Martínez, et al., 2021).

Los medios ofrecen un repertorio amplio de lenguajes audiovisuales, sonoros y digitales desde los cuales se promueven contenidos vernáculos que refieren a la cotidianidad del campesinado y los dramas sociales que se afrontan en términos asequibles y fácilmente divulgables (González-Hurtado, 2021).

Se trata de narrativas que responden adecuadamente a la comprensión de las exceptivas que se alcanzan desde una moralidad que tiene su arraigo en el castellano. De esta forma, las músicas y la ficción televisiva sirven para presentar los alcances de un mundo moral que privilegia o cuestiona comportamientos de la misma forma en la que lo hacen los relatos cosmogónicos (Gil-García, 2020).

Antes de los medios y tecnologías de comunicación, se encontraba el mito y su capacidad para estructurar alegorías sobre el comportamiento social a partir la interpretación que puede hacerse de las historias de las deidades y el mundo natural, esos relatos componen un primer sustrato moral que es transmitido entre generaciones y va fundamentando las identidades indígenas como las conocemos actualmente (Gil-García, 2020).

Por su parte, los medios y tecnologías de comunicación ofrecen un relato plural que combina la oralidad con las visualidades, al tiempo en que complejiza la comprensión moral de las cosmovisiones con entendimientos derivadas de los conflictos interculturales del mundo contemporáneo. Por ello, así como pueden encontrarse contenidos que refuerzan la idea de lo indígena como identidad regresiva, también, es posible encontrar propuestas que

enfatizan todo lo contrario, y es que es en estas contradicciones donde se van estableciendo convergencias y divergencias respecto de las cosmovisiones y su lugar en la comprensión de una identidad eminentemente indígena (Orobitg, 2020).

En estos procesos, las juventudes indígenas tienen un aporte significativo en la producción de sentido sobre la vida social. Si algo está presente en la literatura sobre comunicación indígena es que son los jóvenes los que tienen una relación estrecha con los contenidos que buscan integrar las tensiones entre la palabra y las visualidades (Izard-Martínez, et al., 2021).

Las comunidades de gustos y preferencias se generan a partir de los intercambios juveniles que tienen lugar en los eventos presenciales en los que los resguardos llevan a cabo rituales y actividades culturales en general, así como en el marco de las protestas en las que estos grupos son convocados a participar en calidad de marchantes, mejor conocidos como comuneros.

Otro escenario de encuentro tiene lugar en las cabeceras municipales y en los viajes a otras regiones programados para fines educativos, laborales o políticos, entre otros. El encuentro con otras fuentes de identificación no indígena, está siempre presente y se evidencia en los fuertes vínculos que estás comunidades tienen con las comunidades campesinas del centro del Valle del Cauca. Incluso, en algunos resguardos hay familias compuestas por indígenas y campesinos provenientes de diferentes lugares del eje cafetero, Buenaventura y los municipios de Vijes, Restrepo y Darién.

En esos encuentros tiene lugar la exposición a las músicas y las narrativas que complejizan las perspectivas indígenas sobre las convivencias. Formas de la comunicación vernácula inherentes a las canciones de música popular, permiten explicar experiencias comunes, las cuales, se integran a los repertorios morales con los que las comunidades significan sus conflictos y aspiraciones.

Esos espacios intersticiales que se gestan entre el idioma embera y el castellano constituyen el ámbito de esa comunicación vernácula en las que puede significarse la experiencia popular. En el caso de la generación de los mayores o la generación de los padres, los contenidos se reciben en

castellano y se resignifican en embera; en la de los jóvenes intervienen otros dispositivos visuales en los que la valoración del contenido se hace en castellano (Neila-Boyer, 2015).

Tal asunto es problemático para la generación de los mayores, porque los consumos mediáticos desestimulan el aprendizaje del embera. La pérdida de las habilidades para hablar el idioma genera una brecha que afecta el reconocimiento de los jóvenes como indígenas al interior de sus comunidades, al perder la capacidad de hablar e identificarse con otros gustos y costumbres, los jóvenes pueden ser vistos como foráneos.

La ficción televisiva y la información noticiosa

En el capítulo 3, se destaca la idea de que los medios y tecnologías de comunicación pueden servir como catalizadores de los conflictos interculturales. En ese sentido, el consumo de contenidos no indígenas puede favorecer el aprendizaje de los repertorios comportamentales inherentes al mundo no indígena. Se trata de una función adicional a la del entretenimiento, el acceso a estas narrativas educa y tiene un efecto en el lenguaje que se usa para describir las posibilidades y limitaciones de los conflictos sociales (Lobos, 2019).

En este sentido, las novelas proveen aprendizajes morales sobre el cuidado de los niños, los derechos a los que pueden aspirar las mujeres, la historia nacional, pero especialmente sobre los desequilibrios de poder entre el grupo de los mestizos y las comunidades étnicamente diferenciadas.

Para los participantes en esta investigación, es evidente la asimetría en la representación del mundo mestizo y el indígena. En la televisión de acceso público no existen ficciones que representen la vida indígena, así como no hay una valoración noticiosa que presente apropiadamente la manera en que estas comunidades participan en los conflictos sociales.

A juicio de los participantes, el espacio de aparición es el de los informativos noticiosos que buscan reforzar la creencia de que las marchas indígenas impiden el desarrollo del país. Estas formas de representación tienen un efecto en la manera en que se establece una comprensión de la otredad no indígena desde la desconfianza que producen sus prácticas informativas.

Si bien, las teorías clásicas del consenso social enfatizan en la necesidad de generar confianza para que los resultados de los pactos sean vinculantes (Kohan, 2020), las comunidades indígenas ofrecen una perspectiva contraria fundamentada en la desconfianza porque la experiencia con los medios tradicionales, entre otros procesos sociales, han reforzado la prevención respecto del modo en que se buscan establecer mecanismo de diálogo y disertación.

Desde esta perspectiva, se puede plantear que las comunidades indígenas son invisibilizadas en el ámbito de la ficción televisiva y son mal reconocidas en los informes noticiosos desde los que se insiste en el carácter regresivo y peligroso de sus identidades colectivizadas en la forma de una marcha o conflicto social. La reflexión sobre un proceso de comunicación que parte de la desconfianza constituye una inquietud sugerente para nuevos procesos de investigación, en parte porque supone entender que en estados muchos de estos conflictos interculturales tienen lugar en el marco de experiencias de vulnerabilidad estructurales en las que históricamente se justificado una prevención sobre el poder hegemónico (Calvo de Saavedra, 2019).

En este sentido, se considera que existe una posibilidad de seguir profundizando en los estudios sobre la valoración social de lo indígena y las estrategias que utilizan los grupos hegemónicos para limitar las posibilidades de participación social de grupos étnicamente diferenciados. Si bien, la ficción televisiva puede transmitir ideas y valores de una perspectiva de derechos que son representativos para una cultura imperante, también es cierto que, tales contenidos invisibilizan el repertorio moral con el que los indígenas buscan aportar a la solución solidaria de los problemas comunes.

Los medios de información noticiosa refuerzan la invisibilización de lo indígena con el no reconocimiento o desprecio de sus aspiraciones ético-políticas. De ahí que, la divulgación de contenidos relacionados con la representación de lo indígena encuentre en los medios digitales ese campo semántico de exploración y concreción. La pugna entre los medios hegemónicos y los que deviene de las digitalidades genera un contexto propicio para la aparición de la comunicación indígena y sus usos estratégicos (Pérez-Galán y Prieto-Ramos, 2020).

Bajo nivel de producción de contenidos propios

Los resguardos estudiados coinciden en la necesidad de empezar a desarrollar contenidos propios. En el momento en que se realizaron las encuestas y las entrevistas no se registraron actividades orientadas a la producción, pero si una serie de inquietudes sobre los alcances que esas tecnologías pueden generar en el marco de una posible pérdida de la cultura o de la reconfiguración de otras maneras de ver las identidades indígenas.

Para la generación de los fundadores de los resguardos, que se han denominado también generación de Mayores o de Padres, los medios y tecnologías de comunicación son una de las causas de la "pérdida de la cultura" porque su uso requiere rituales de individualización que van en contra de una vida comunitaria que permita afianzar valores que den forma a un grupo articulado.

Siguiendo a Clastres (1977; 2009) los grupos indígenas requieren de constantes experiencias de cohesión, porque siempre están confrontándose respecto de una tendencia interna a la fragmentación. Es decir, son comunidades que requieren distinguirse constantemente de un otro diferenciado, a través de prácticas que permitan reconocer un sustrato propio, por ello, una de las mejores formas de alcanzar tal diferenciación son los conflictos con el Estado, tales experiencias deben pensarse en clave de ganancias, ayudan a fundamentar la idea de que existe una unidad articulada por la vía de un sistema comunicativo propio.

Para las generaciones jóvenes, los medios y tecnologías de comunicación constituyen otros escenarios de integración y socialización de lo indígena. Las juventudes son las que intentan nuevas integraciones a partir de los conocimientos parciales que devienen de las cosmovisiones y de las luchas contra el Estado, pero adicionando las comunidades de gustos y preferencias, inherentes a la experiencia de la digitalidades contemporáneas, ofrecen otras fuentes de identificación que promueven la experimentación y la apertura respecto de lo que ofrecen las culturas globales.

Para la generación de los líderes indígenas que participaron de este estudio, los medios y las tecnologías de comunicación constituyen un territorio a urbanizar. En parte, porque no es posible que las nuevas generaciones se alejen voluntariamente del consumo de contenidos mediáticos, tampoco que estos no sigan integrándose en las estrategias de lucha social donde se abordan los conflictos interculturales. En consecuencia, si hay un ámbito en el que se puede afrontar la discriminación institucionalizada y su incidencia en las prácticas de desprecio es en el escenario de la comunicación indígena.

Consideraciones sobre la valoración social como categoría de análisis

Los elementos expuestos sirven para pensar en el sentido que adquiere la valoración que se hace de lo indígena en un contexto tan amplio como el de las mediaciones mediáticas. La valoración social corresponde a una dimensión de la gramática moral de los conflictos sociales, en la cual se fundamenta la experiencia colectiva que conduce a una autoestima que pasa por el reconocimiento social de grupos en pugna (Honneth, 1997).

Los grupos demandan una reafirmación de las apreciaciones que se gestan sobre los fines comunes que afectan la comunidad política en su conjunto, tales demandas tienen lugar cuando visiones contrastadas pugnan por el sentido de lo social. Los rasgos identitarios que hacen reconocibles a un grupo pueden favorecer el afrontamiento de los conflictos interculturales, pero también puede limitar sus posibilidades de participación (Honneth, 2006).

El ámbito de la valoración social remite hacia un conjunto de valores, aquello que fundamenta un ethos o una visión de mundo intersubjetivamente compartida (Honneth, 1997). Siguiendo a Calvo de Saavedra (2019) los miembros de una comunidad aspiran a un trato deseado, a que se les reconozca de acuerdo con expectativas que pasan por la reafirmación y la manera en que otros significan la representación de lo propio. Esto supone que la

autoestima no se logra a partir de rituales individualistas, esta tiene lugar en el encuentro intersubjetivo que da lugar a horizontes de reconocimiento.

En contraste con el mencionado horizonte, existen formas de desprecio que aparecen como lesiones que desestabilizan la identidad. El desprecio puede materializarse en forma de violencias, desposesión de derechos e injuria y calumnia (Honneth, 2011).

Una veta por explorar en este estudio refiere al lugar de la injuria y la calumnia en los procesos de comunicación entre grupos hegemónicos y subalternos. Estas formas de comunicación son coherentes con un proceso y estrategia control, usada sistemáticamente para limitar la participación democrática (Herreras y García-Granero 2020). Por esta vía se afecta la valoración social teniendo como resultado una pérdida de la capacidad de los sujetos para percibirse como merecedores de dignidad (Honneth, 2006).

La lesión a la valoración social se produce al descartar discursos o experiencias sobre la autorrealización de los grupos por la vía de la marginación impuesta por otros [con poder discursivo para generar tal lesión] (Honneth, 2011). Estos procesos son recurrentes dado que son propios de un régimen de vulnerabilidad, el cual es más habitual que el horizonte del reconocimiento (Calvo de Saavedra, 2019).

Hacia una discusión sobre el derecho a la comunicación

Finalmente, en este estudio se concluye que en el campo semántico de la comunicación indígena se experimenta con distintos lenguajes narrativos que buscan subvertir el carácter opresivo de la injuria y la calumnia. Esta experiencia tiene lugar en la comprensión de los territorios y las coyunturas del tiempo presente, lo que supone una interpretación siempre en proceso y con vocación normativa.

En el proceso de investigación, se hizo evidente la tensión entre la dimensión inconmensurable de las luchas sociales con su materialidad expresiva, y la constitución de consensos racionalmente motivados, vistos desde la

perspectiva en construcción de un derecho a la comunicación, el cual enfatiza en la idea de la igual dignidad y en el deber de participar en la solución solidaria de los problemas comunes.

De este modo, las luchas sociales indígenas responden a un perpetuo dinamismo, porque sus participantes intentan expresar sus expectativas de trascendencia social, y por su parte el derecho intenta asimilar la síntesis que se desprende de tales procesos convulsos e inacabados (Aguilar-Calahorro, 2017). Desde una perspectiva teórico-crítica, el deber del derecho es hacer inteligibles las luchas sociales, puesto que estas se configuran en experiencias semióticas que no siempre logran producir sentido social (Binder y García-Gago, 2020).

En consecuencia, el derecho debe servir para comunicar el sentido de las transformaciones sociales. Este libro culmina con esta última reflexión dado que las experiencias de comunicación indígena buscan cimentar el derecho que tienen las comunidades de participar en igualdad de condiciones en las deliberaciones contemporáneas relacionadas con sus temas de interés. En tal virtud, la lucha por una soberanía comunicacional va en consonancia con las aspiraciones morales de comunidades que buscan aportar a la producción social del sentido y la vida en común (ORIVAC – ACIVA RP, 2018).

El derecho a la comunicación aparece en el siglo XX en la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH), donde se le comprende como un elemento configurador de la «Familia Humana». El derecho a expresar y recibir información se universaliza en el marco de la matriz explicativa de la dignidad humana, lo que convierte a este derecho en fundamental para el sistema democrático (Aguilar-Calahorro, 2017).

Siguiendo la argumentación propuesta por Aguilar-Calahorro (2017) conviene explicar dos de las dimensiones constitutivas del derecho a la comunicación. Por una parte, la dimensión subjetiva inherente a la realización de la dignidad humana; por la otra, la dimensión objetiva, asociada con el ejercicio del poder y la participación en el Estado democrático de derecho. Las dimensiones enunciadas se encuentran en tensión porque hay un

desbalance entre el carácter expresivo de las demandas dignificatorias y las posibilidades fácticas para legislar sobre ellas.

Según Aguilar-Calahorro (2017) lo ideal sería que la dimensión objetiva, relacionada con el poder institucional, fuera dependiente de la dimensión subjetiva, en la cual se despliega el carácter convulsivo de las luchas sociales. Esto no siempre es así, porque el desbalance entre contexto y política es constitutivo de regímenes en los que hay una parálisis de la crítica social; por ello, las políticas no siempre ordenan la realidad, sino que, por el contrario, se centran en la descontextualización para mantener una dialéctica entre hegemonía y subordinación que no resuelve ni dinamiza la conflictividad social (Deleuze, 2014).

En consecuencia, la dimensión subjetiva de la comunicación emerge en la libertad de expresión (alcance político) y la libertad de conciencia (alcance ético). En este estudio se hace hincapié en el lugar de las luchas sociales como experiencias que sintetizan las demandas de una época e inciden en la concreción de nuevas realidades socio-políticas.

Para autores como Frosini (1986) el auge de la comunicación a escala planetaria va de la mano con la universalización de los derechos humanos, las posibilidades expresivas y las demandas sociales propias de la segunda mitad del siglo XX. En la actualidad, la evocación a un derecho a la comunicación responde a la capacidad de los grupos para acceder a procesos, medios y tecnologías para la presentación de narrativas complementarias o contrahegemónicas que permiten la vigencia de sus procesos culturales a pesar de los conflictos con el Estado.

Referencias

Aguilar-Calahorro, A. (2017). El derecho fundamental a la comunicación 40 años después de su constitucionalización: expresión, televisión e internet. *Revista de Derecho Político, 1*(100), 405-439.

Binder, I; García-Gago, S. (2020). Politizar la tecnología: Radios comunitarias y derecho a la comunicación en los territorios digitales. Buenos Aires:

Jinete Insomne. https://radioslibres.net/wp-content/uploads/2020/07/Politizar-la-tecnologia_Binder-Garcia_Gago.pdf

Calvo de Saavedra, Á. (2019). El lugar de la sensibilidad moral en la teoría del reconocimiento. En D. I. (Ed), Axel Honneth. Reconocimiento, herida moral y teoría crítica (pp. 37-55). Cali: Sello Editorial Javeriano.

Clastres, P. (2009). Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A, Buenos Aires.

Comisión de la verdad [CEV]) (2022). Relatos territoriales sobre el conflicto armado Valle y Norte del Cauca. En Hay futuro si hay verdad. Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad. https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad

Concip, Mpc, Onic, Opiac, Cit, Aico, Mintic, MinCultura y ANTV. (diciembre de 2017). Política pública de comunicación de y para los pueblos indígenas en Colombia. Recuperado el marzo de 2018, de Banco de contenidos del Ministerio de Cultura de Colombia: http://bancodecontenidos.mincultura.gov.co/Multimedia-DirCom/pdfs/comunicacion-indigena/proyecto-02/comindigena-proyecto02-doc01-politica-publica-com-indigena.pdf

Deleuze, G. (2014). La cuestión práctica y los postulados de la microfísica del poder (pp. 9-51). En El poder, curso sobre Foucault, Tomo II. Editorial Cactus.

Donado-Escobar, M. (2014). Ser nación en la nación : movimientos de los pueblos indígenas en el Valle del Cauca, dinámicas organizativas y reivindicación de derechos . Tesis de maestría en Derechos Humanos y Cultura de Paz. Pontificia Universidad Javeriana Cali: http://hdl.handle.net/11522/3436

Frosini, V. (1986). I diritti umani nella societá tecnologica. En L'Uomo artificiale. Etica e diritto nell'era planetaria, . Milán: Spinelli.

Gil-García, F. (2020). Etnografías deslocalizadas. Repensando la comunidad desde la antropología de los medios de comunicación indígena. *Revista Española de Antropología Americana*, 50, 253-264.

González-Hurtado, A. (2021). Resistance and Revival: Indigenous Women Media-Makers in Contemporary Mexico. *Latin American Perspectives 48*(2), 63–76.

Herreras, E; García-Granero, M. (2020). Sobre verdad, mentira y posverdad. Elementos para una filosofía de la información. *Bajo Palabra*, (24), 157–176.

Honneth, A. (1997). La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos morales. Barcelona: Grijalbo.

Honneth, A. (2006). Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser. En N. Fraser, y A. Honneth, ¿Redistribución o reconocimiento? (pp. 89-148). Madrid: Ediciones Morata.

Honneth, A. (2011). La sociedad del desprecio. Madrid: Editorial Trotta.

Izard-Martínez, G., Flores-Martos, J y Martínez-Mauri, M. (2021). Mediaciones indígenas en el espacio audiovisual: películas, series y videoclips. Disparidades. *Revista de Antropología,* 76(2).

Kohan, N. (2020). Presentación: «Teoría crítica y marxismos del Sur Global». *Utopía y Praxis Latinoamericana, 25*(89), 10-12.

Lobos, R. (2019). El problema del aprendizaje social en la Teoría Crítica de Habermas, Eder y Brunkhorst. *Economía y Política 6*(1), 59-84.

Maldonado- Rivera, C., Peralta- Celis, L. C. y Vieira- Ouriques, E. (2019). Configuraciones culturales en la comunicación indígena. Resistencia y autonomía por comunicadores y comunicadoras de Wallmapu. *Comunicación y Sociedad*, 1-21.

Neila-Boyer, I. (2015). Gente de palabras. Subjetividades indígenas en transformación en el Chiapas contemporáneo. Disparidades. *Revista de Antropología,* 70(1), 77-100.

ORIVAC – ACIVA RP. (2018). Plan de desarrollo integral indígena del Valle del Cauca 2016-2019. Consejo de gobierno de la asociación de autoridades y cabildos de la organización regional indígena del Valle del cauca –ORIVAC y la asociación de cabildos indígenas del Valle del Cauca región Pacífico – ACIVA RP. https://www.valledelcauca.gov.co/loader.php?lServicio=Tools2&lTipo=viewpdf&id=1081

Orobitg, G; y Canals, R. (2020). Hipertexto, multivocalidad y multimodalidad para una etnografía sobre los medios de comunicación: la web Medios Indigenas. *Revista Española de Antropología Americana*, 50, 215-227.

Ortiz-Boza, M. (2019). Julio garduño cervantes y el movimiento indígena mazahua de los 70 como mediador de medios masivos de comunicación. Testimonios de la comunidad de San Antonio de las Huertas. *Revista Notas Historicas y Geograficas* 23, 166-190.

Pérez-Galán, B. (2020). "Comunicamos para la vida". Género y medios de comunicación indígenas en Bolivia (pp. 115-149). En: Orobitg, G (Ed). Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina. Editorial Iiberoamericana-Vervuert.

Pérez-Galán, B; Prieto-Ramos, Y. (2020). Un proyecto audiovisual de etnografía colaborativa en construcción: la serie documental La comunicación indígena. *Revista Española de Antropología Americana*, 50, 229-240.

Ruiz-Morato, N. (2016). La resistencia y la sobrevivencia de la justicia indígena en Colombia. *Revista Científica General José María Córdova, 14*(17), 347-375.

Salomé-Resurrección, L. (2017). Discriminación estructural. Aproximación al concepto y estándares en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Cuadernos Sobre Jurisprudencia Constitucional*, (12), 147–174.

Sánchez-Botero, E. (2010). Los pueblos indígenas en Colombia. Bogotá: Unicef.

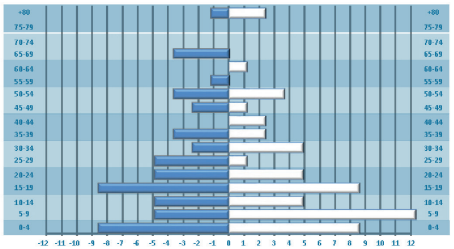
Teira-Serrano, C. (2021). Logopedia y el derecho a la comunicación. *Revista de Investigación en Logopedia*, 11(2), e71350.

Vásquez-Padilla, D. H. (2019). ¿Somos Conscientes del Racismo? Cómo las Categorías Étnico-Raciales, el Color de la Piel y el Mestizaje inciden en el Reconocimiento del Racismo en Colombia. Sociedad Y Economía, (36), 8–30.

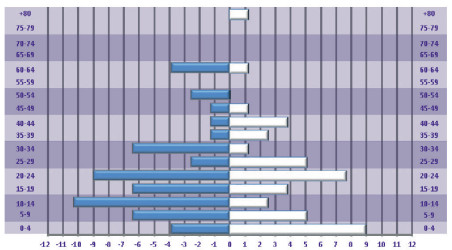
ENCUESTA DE CARACTERIZACIÓN Y EQUIPAMIENTO DOMÉSTICO DE MEDIOS DE COMUNICACIÓN NO INDÍGENAS

PIRÁMIDE POBLACIONAL DE LOS RESGUARDOS

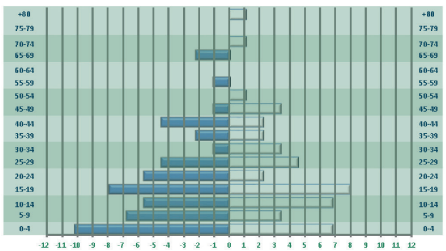
Resguardo **Wasiruma** — Base: 93 personas, 48 Mujeres y 45 Hombres



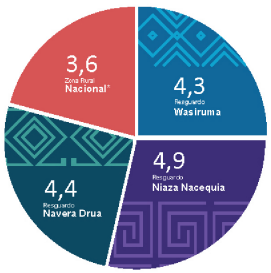
Resguardo **Niaza Nacequia** — Base: 78 personas, 35 Mujeres y 43 Hombres



Resguardo **Navera Drua** — Base: 88 personas, 41 Mujeres y 47 Hombres

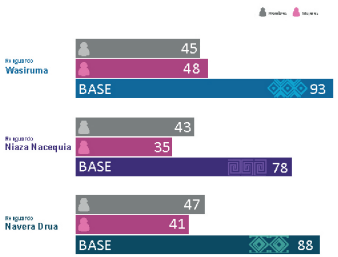


CONFORMACIÓN DE HOGARES. PROMEDIO DE PERSONAS POR HOGAR

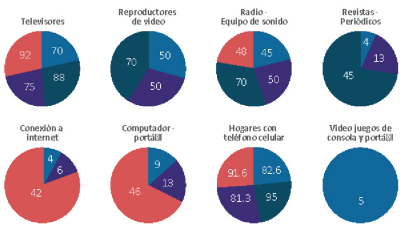


(*) Fuente: DANE, Encuesta de calidad de vida 2016

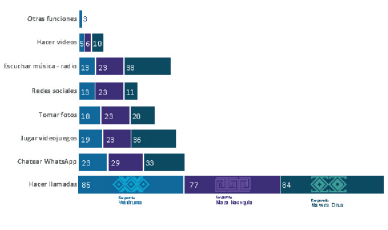
CONFORMACIÓN DE LA COMUNIDAD POR GÉNERO. PORCENTAJE HOMBRES Y MUJERES



PORCENTAJE DE HOGARES, SEGÚN TENENCIA DE MEDIOS Y TECNOLOGÍAS DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN



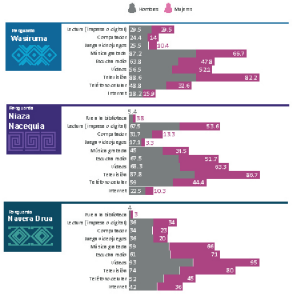
PORCENTAJE DE ACTIVIDADES QUE REALIZAN CON EL CELULAR



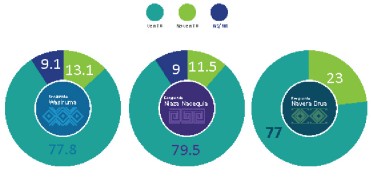
PORCENTAJE DE PENETRACIÓN DE DIFERENTES CONSUMOS MEDIÁTICOS POR GRUPOS DE EDAD

	0-4 años	5 años/as	5-10 años		Adolescentes 12-18 años			Jóvenes 19-30 años			Adultos 30 años		
%	RWI	RNN	RND	RWI	RNN	RND	RWI	RNN	RND	RWI	RNN	RND
Internet	0	0	0	11.6	8.3	41.7	26.7	0	71.4	31.6	45.5	47.1	11.1	4.8	13
Teléfono celular	0	0	0	6.3	0	16.7	26.7	33.3	57.1	68.4	77.3	76.5	51.9	73.7	56.5
Televisión	78	100	88	87.5	84.6	83.3	100	75	76.2	89.5	95.5	80.7	76	85.7	65.2
Videos	61.6	100	92.3	57.9	46.2	100	80	50	100	63.1	81.8	100	33.3	66.7	92.6
Escucha radio	40	50	57.1	44.4	41.7	75	86.7	50	57.1	68.4	72.7	76.5	48.1	66.7	65.2
Música grabada	72.7	50	60	47.4	16.7	58.3	93.3	16.7	57.1	94.7	68.2	58.8	85.2	38.1	72.7
Juegos videojuegos	27.3	0	50	21.1	7.7	25	33.3	0	28.6	26.3	31.8	46.7	0	0	4.3
Computador	5.3	0	0	12.5	15.4	16.7	33.3	8.3	52.4	33.3	54.5	52.9	15.4	9.5	9.5
Lectura (impresa o digital)	0	0	0	31.3	84.6	33.3	53.3	75	52.4	29.4	68.2	41.2	29.6	35.8	29.8
Fue a la biblioteca		0	0		8.3	0		0	4.8		5.3	5.9		5.3	4.8

PORCENTAJE DE PENETRACIÓN DE DIFERENTES CONSUMOS MEDIÁTICOS POR GÉNERO



DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE PERSONAS QUE VEN TELEVISIÓN



PROGRAMAS DE **TELEVISIÓN MÁS VISTOS**

Resguardo Wasiruma

PROGRAMAS DE TELEVISIÓN MÁS VISTOS

Las telenovelas, seriados, dramatizados y películas.

MENOS VISTOS: Comerciales, musicales, documentales y de concurso.

Resguardo Niaza Nacequia

PROGRAMAS DE TELEVISIÓN MÁS VISTOS

Las telenovelas, seriados, dramatizados y programas infantiles.

NO VISTOS: Concursos, magazines, comerciales, musicales y documentales.

Resguardo Navera Drua

PROGRAMAS DE TELEVISIÓN MÁS VISTOS

Las telenovelas, seriados, dramatizados, programas infantiles y los deportes.

NO VISTOS: Concursos, magazines y comerciales.

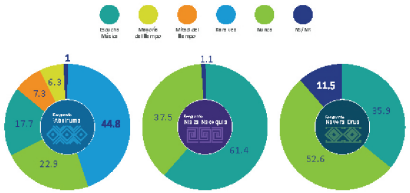
PROGRAMAS DE TELEVISIÓN FAVORITOS
SEGÚN GRUPOS DE EDAD

	Resguardo Wasiruma	Resguardo Niaza Nacequia	Resguardo Navera Drua
Niños(as) 0 - 4 años	Primera Infancia Simplemente Mario	Guillermina y Cantinflas Tom y Jerry	Cartoon Network Pepa Pig Disney Channel Infantiles Cartoon Network Cebolla El hombre araña Kids Bilbao Medicoloco de riego
Niños(as) 5 - 11 años	Dibujos animados Nickelodeon Master Chef	Nickelodeon, el Carapacho la tortuga La reina del 10 La Voz Kids Tu voz contigo	Cartoon Network Pepa Pig Deportes Infantiles
Adolescentes 12 - 18 años	Infantiles Reporte al tiempo musical Dibujos animados MTV Music Infantiles DCN Cinco Formula Aquí no me digas	La reina del 10 La Voz Kids	La voz de Guadalupe Infantiles Deportes Cartoon Network Pepa Pig Disney Channel Win Sports
Jóvenes 19 - 30 años	Infantiles DCN Cinco Formula Infantiles Caracol	La reina del 10 La voz de Guadalupe Alex Rivas Nickelodeon, el Carapacho la tortuga La selfie y Tablet y sus tips La Voz Kids Infantiles	La voz de Guadalupe Deportes Nickelodeon no hay problema Infantiles Telenovelas Deportes Caracol tv Tu voz contigo DirecTV sport Supervivencia
Adultos >30 años	Infantiles DCN Música nuestra Novelas Infantiles La cocinera	La reina del 10 Nickelodeon, el Carapacho la tortuga Infantiles Deportes La Voz Kids La selfie y Tablet y sus tips La voz de Guadalupe	Infantiles La voz de Guadalupe Deportes Telenovelas Tu voz contigo Noticias Desbaratando amor

CANALES DE TELEVISIÓN FAVORITOS
SEGÚN GRUPOS DE EDAD

	Resguardo Wasiruma	Resguardo Niaza Nacequia	Resguardo Navera Drua
Niños(as) 0 - 4 años	Caracol RCN	Caracol RCN Señal Colombia	Discovery RCN Caracol Telepacífico Cartoon Network Disney Channel Canal Uno Discovery Channel Infantiles
Niños(as) 5 - 11 años	RCN Caracol Discovery Kids Telepacífico	RCN Caracol Canal Uno Señal Colombia	RCN Caracol Canal Uno Telepacífico Discovery Películas
Adolescentes 12 - 18 años	RCN Caracol Telepacífico	Caracol RCN Canal Uno	RCN Caracol Canal Uno Telepacífico Cine Colombia ESPN Telenovelas Diferentes canales TNT Win Sports
Jóvenes 19 - 30 años	Caracol RCN	Caracol RCN Fox	Caracol Canal Uno RCN ESPN Telepacífico Telenovelas Deportes Direc TV sport Discovery Fox sport
Adultos >30 años	Caracol RCN Señal Colombia	Caracol RCN Canal Uno	RCN Caracol Canal Uno Telepacífico Noticias

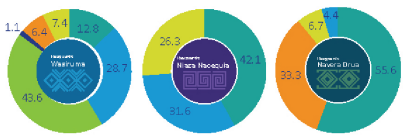
DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE PERSONAS SEGÚN LA **FRECUENCIA CON LA QUE ESCUCHAN MÚSICA**



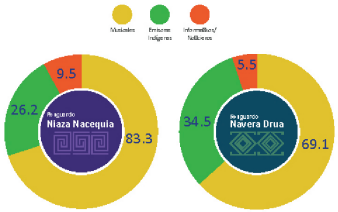
MÚSICA PREFERIDA SEGÚN GRUPOS DE EDAD

	Resguardo Wasiruma	Resguardo Niaza Nacequia	Resguardo Navera Drua	
Niños(as) 0 - 4 años	Bachata Reggaetón	No aplica	Reggaetón Música propia/Indígena Vallenato	Guaraca Ranchera/Corridos Despecho
Niños(as) 5 - 11 años	Bachata Reggaetón	Reggaetón	Reggaetón Música propia/Indígena Ranchera/Corridos	Guaraca Despecho Bachata
Adolescentes 12 - 18 años	Reggaetón Bachata Vallenato	Reggaetón Tropical	Reggaetón Bachata Guaraca	Música propia/Indígena Ranchera/Corridos Despecho
Jóvenes 19 - 30 años	Salsa Vallenato Bachata Despecho	Reggaetón Baladas Vallenato	Vallenato Reggaetón Música propia/Indígena Bachata Salsa	Despecho Baladas Ranchera/Corridos Guaraca Electrónica
Adultos >30 años	Despecho Ranchera Vallenato Baladas	Vallenato Ranchera/Corridos Despecho Boleros	Vallenato Guaraca Música propia/Indígena Ranchera/Corridos	Salsa Despecho Baladas

DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE PERSONAS SEGÚN LA **FRECUENCIA CON LA QUE ESCUCHAN RADIO**



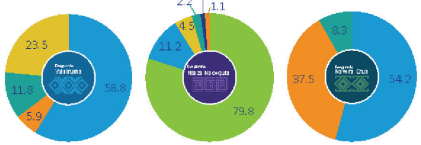
TIPO DE PROGRAMAS DE **RADIO PREFERIDOS**



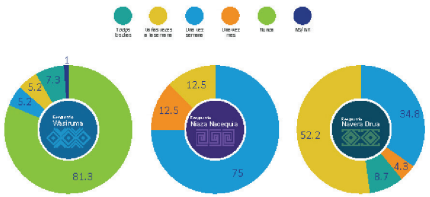
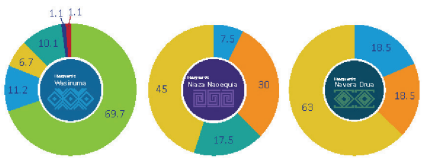
EMISORAS PREFERIDAS SEGÚN GRUPOS DE EDAD

	Resguardo Wasiruma	Resguardo Niaza Nacequia	Resguardo Navera Drua
Niños(as) 0 - 4 años	Villa Valle	Colombia estéreo, Emisora del Ejército Nacional	Chirimía del Pacífico Caracol Valle Verde Estéreo
Niños(as) 5 - 11 años	Villa Valle Radio Viva	Colombia estéreo, Emisora del Ejército Nacional Olímpica Stereo Radio Cartagena Tropicana	Chirimía del Pacífico Caracol Valle Verde Estéreo
Adolescentes 12 - 18 años	La Mega Radio Viva El Sol Dalgenis Buenaventura	Colombia estéreo, Emisora del Ejército Nacional Olímpica Stereo Radio Cartagena	Chirimía del Pacífico La Mega Valle Verde Estéreo Emisora Cristiana La Mega
Jóvenes 19 - 30 años	Villa Valle La Mega Olímpica Stereo	RSM Colombia estéreo, Emisora del Ejército Nacional Super Latina Tropicana	Chirimía del Pacífico Valle Verde Estéreo Caracol La Mega RCN Emisora Cristiana
Adultos >30 años	Radio Cartagena Radio Caracol	Colombia estéreo, Emisora del Ejército Nacional Olímpica Stereo Radio Cartagena	Chirimía del Pacífico Caracol Colombia estéreo, Emisora del Ejército Nacional FM Valle Verde Estéreo Emisora Cristiana La Barata RCN

DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE PERSONAS SEGÚN **FRECUENCIA CON LA QUE USAN EL COMPUTADOR**



DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE PERSONAS SEGÚN LA **FRECUENCIA CON LA QUE JUEGA CON VIDEOJUEGOS**



DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE PERSONAS SEGÚN LA **FRECUENCIA CON LA QUE LEEN**